

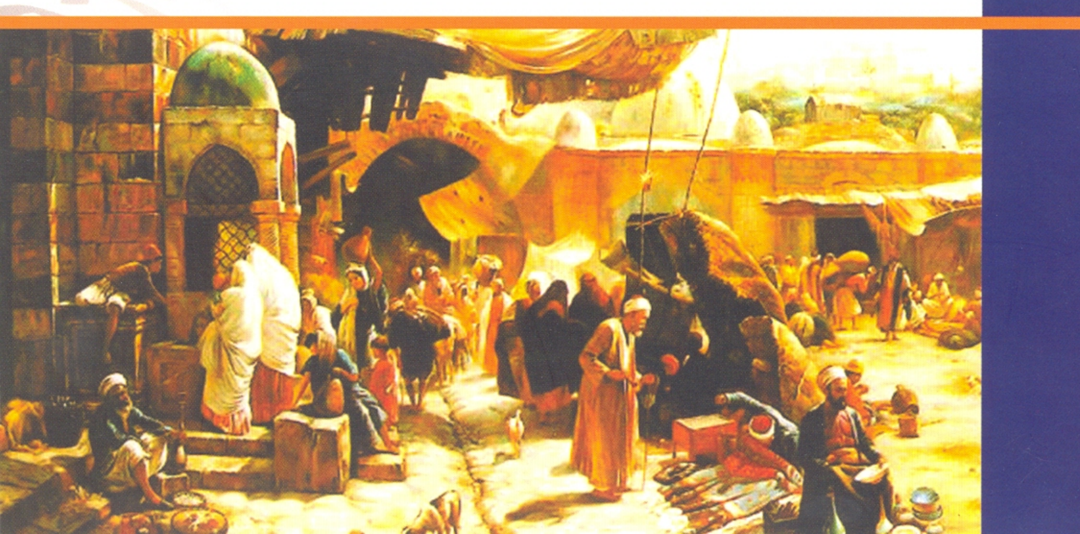
العقد السياسي

الإسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية

(1984 - 1996)

وليد نويهض

إصدارات « الوسط »



العقد السياسي

الاسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية

(١٩٨٤ - ١٩٩٦)

وليد نويهض

اصدارات «الوسط»

المؤلف: وليد نويهض

الناشر: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، المنامة، مملكة البحرين

رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99901-88-06-6

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: د. ع 7238 / 2008م

الطبعة الأولى 1996

الطبعة الثانية 2009



فهرست

مقدمة ثانية

في العام 1996 دعا «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» إلى عقد ندوة في كلية سانت كاترننز في جامعة أكسفورد البريطانية لمناقشة موضوع «الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة». انعقدت الندوة في 31 أغسطس/ آب 1996 بحضور 53 باحثاً عربياً من فلسطين والجزائر ولبنان والأردن ومصر والعراق وتونس والبحرين واليمن وقطر والسودان والسعودية، وتركز النقاش في ورقتين: الأولى تناولت مواقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية. والثانية تناولت مواقف الديمقراطية من الحركات الإسلامية.

كان الهدف من الندوة البحث في أسباب ضعف الديمقراطية في البلاد العربية ومخاوف الدول منها ولماذا تتردد الحركات الإسلامية في التعامل مع الفكرة؟ وأدى الموضوع إلى تشعيب النقاش وتفرع البحث واتسع نطاقه ليشمل التاريخ والجغرافيا وسياسة الغرب (أوروبا والولايات المتحدة) وتردد الأنظمة في تبني المشروع الديمقراطي خوفاً من حصول الحركات الإسلامية على غالبية المقاعد البرلمانية وبالتالي وصولها إلى الحكم.

طبيعة الموضوع فرض مادته السياسية على النقاش، فتوزعت العناوين على قسمين: الأول تطرق إلى الجوانب النظرية العامة والآراء المتداولة بشأن الدولة المعاصرة ودستورها ومفهوم السلطة وعلاقتها بالمجتمع. والثاني تطرق إلى الجوانب العملية ومسألة الصراع بين الدولة المعاصرة والإسلاميين.

كان النقاش يستهدف تعيين الطرف المسئول عن معضلة الديمقراطية في المنطقة العربية، لذلك اتجه البحث إلى تأريخ الأزمة منذ إلغاء الخلافة الإسلامية رسمياً في العام 1924 وردود الفعل العربية على القرار الذي اتخذه كمال أتاتورك. كذلك وثق البحث عوامل الانقسام وظروفه السياسية وصولاً إلى تسعينات القرن الماضي. فالأزمة ليست جديدة، ولكنها دخلت في محطات زمنية وتواصلت إلى أن دخلت الدولة في صدامات عنيفة مع الإسلاميين. وهذا الأمر لايزال قائماً حتى الآن.

مضى أكثر من 12 سنة على الندوة والنقاش النظري لايزال يدور حول نفسه ويتنوع ويتفرع ليعود من جديد إلى نقطة الدائرة. أما الجانب العملي فقد تغيّر قليلاً وخصوصاً في مجال التطبيق وتلك النماذج التي تطرقت إليها أوراق البحث.

تركز النقاش آنذاك على عينات عربية وإسلامية اتخذت أمثلة حسية للدلالة على الأزمة القائمة بين الدولة والإسلام. وجاءت العينات بناءً على وقائعَ جارية كانت تعيشها مصر والسودان والجزائر وتونس وفلسطين وتركيا.

اختيار هذه الدول ليس مقصوداً وإنما القصد من اختيارها كان مجرد محاولة لتقريب الصورة الميدانية (الواقع العملي) من التصورات الذهنية. فالفكرة حتى تكون ظاهرة في تكوينها العقلي لابد أن تعزز بأمثلة حسية تنقل المشهد السياسي من المتخيل الذهني إلى واقع معاش يدركه كل متابع للأخبار اليومية.

الآن وبعد أكثر من 12 سنة ماذا حصل من تطورات إضافية على تلك الأمثلة الحسية التي قدمت نماذجَ عينيةً في ندوة أكسفورد؟

أمور كثيرة حصلت ولكنها لا تخرج عن دائرة التجاذب السياسي بين الدولة والمجتمع. في مصر لايزال مجرى الوقائع يصب في الاتجاه ذاته من دون تغيير يذكر على المعادلة. إلا أن هناك توجهات جديدة طرأت على مواقف جماعات إسلامية كانت ترفض الديمقراطية والانتخابات وتتبنى العنف وسيلةً شرعيةً وحيدةً لقلب نظام الحكم. ففي العقد الأخير صدرت كتابات إسلامية انتقدت عمليات الإرهاب والخطف والاغتيال وقتل المدنيين وتفجير المناطق السياحية. وشكّلت هذه المراجعة النقدية التي بدأت بالتوقيع على مبادرة «وقف العنف» في العام 1997، مناسبةً لعقد مصالحات جزئية أدت إلى تراجع العنف في مصر والإفراج عن عشرات المساجين. ولكن المراجعة لم تكن كافيةً لتطمين السلطة وإقناعها بضرورة التسليم بالوقائع والانفتاح على حركة «الإخوان المسلمين» التي أدانت العنف ورفضته منذ البداية.

المصالحة بين الدولة والمجتمع لم تكن شاملةً، وهي حتى الآن لاتزال تعاني من أزمة ثقة مزمنة بين السلطة والإخوان. فالسلطة لاتزال من قمة الهرم حتى قاعدته كما هي لم تتغير سياسياً وترفض التصديق أو القبول بأطروحات الإخوان السلمية والمسالمة. وحركة الإخوان السياسية لاتزال ممنوعة رسمياً حتى لو شاركت في الانتخابات وفازت بعشرات المقاعد البرلمانية. وبسبب ازدواجية العلاقة بين السلطة والحركة لم يتغير المشهد السياسي خصوصاً على مستوى إغلاق الصحف واعتقال الصحافيين ومداهمة مقرات واعتقال مجموعات ومحاكمة قادة في أحزاب المعارضة والنقابات.

في السودان أيضاً لم يتغير المشهد كثيراً بل هناك مجموعة تطورات أسوأ من السابق. الانقلاب الذي كان مر عليه سبع سنوات وقت انعقاد ندوة أكسفورد انقلب على نفسه وانشق قادته وتوزعوا على أحزاب موالية للسلطة ومنظمات معارضة لها.

حتى الشيخ (المؤسس) حسن الترابي اختلف مع قادة الانقلاب (الجناح العسكري) فطُرِد من السلطة واعتُقل وأُفرِج عنه ليعتقل مجدداً ويُحاكَم بتهمة التآمر ثم يفرج عنه ليصبح أحد أبرز قادة المعارضة لنظام ساهم هو في تأسيسه. الآن وبعد كل تلك السنوات لاتزال قمة السلطة على حالها لم تتغير في وقت يواجه السودان (الدولة) سلسلة مخاطر قد تؤدي إلى تشطيره إلى كانتونات سياسية تتوزع النفوذ والثروة من الجنوب إلى الشمال ومن الشرق إلى الغرب (إقليم دارفور).

في الجزائر جرت تبديلات طفيفة على المسرح السياسي. فالسلطة لم تتراجع عن مواقفها المبدئية من العنف، ولكنها فتحت باب المصارحة والمصالحة وأعطت فرصة زمنية للتفاوض والعودة إلى الحياة المدنية. وأدى انفتاح السلطة الجزئي إلى تسهيل عقد تسوية جزئية بين الدولة والإسلاميين في عهد الرئيس الحالي عبدالعزيز بوتفليقه أسفرت عن الإفراج عن قادة الجبهة الإسلامية مقابل التعهد بعدم مواصلة دعم المنظمات المتطرفة التي تكفّر السلطة وتدعو إلى إسقاطها وتغييرها من طريق القوة.

العنف في الجزائر تراجع نسبياً في العقد الأخير قياساً بالمرحلة السابقة التي شهدت حالات مرعبة من القتل اليومي ومجازر ارتكبت ضد المدنيين في القرى والبلدات. وبسبب تلك المشاهد الدموية التي كادت تصل إلى شفير الحرب الأهلية اقتنعت الدولة أن المصالحة هي الأسلوب السليم كذلك اقتنع قادة أكبر تنظيم إسلامي أن السلم الأهلي هو الطريق الأفضل للوصول إلى تغيير السلطة.

الخوف على الجزائر (ماضيها ومستقبلها) أسس مصالحة معقولة أوقفت نسبياً مسلسل الجرائم، ولكنها لم تنجح في التطور للوصول إلى تسوية تاريخية لابد من عقدها لضبط الانهيار الحاصل بين الدولة والمجتمع.

في تونس لم تتغير صورة المشهد. فالمعادلة لاتزال على حالها تراوح مكانها فهي لم تتراجع إلى درجة العنف ولم تتقدم إلى درجة المصالحة. الآن وبعد 12 سنة لاتزال السلطة من قمتها إلى قاعدتها كما هي لم تتغير ولم تتبدل نظرتها أو علاقاتها مع الإسلاميين ومختلف تنظيمات المعارضة الأخرى. كذلك لايزال زعيم حزب النهضة الإسلامي الشيخ راشد الغنوشي في المنفى وغير مسموح له بالعودة إلى بلاده وممارسة حقوقه المدنية وحقه في الاعتراض على سياسات السلطة.

في فلسطين تدهور الوضع كثيراً بعد رحيل مؤسس السلطة ياسر عرفات. فالزعيم الفلسطيني الراحل نجح بحدود نسبية في ضبط العلاقة المتوازنة بين القيادة والقوى السياسية. واستطاع بسبب خبرته التقليدية في إدارة الصراع بين «فتح»

و«حماس» من دون التورط في مواجهات دموية أو صدامات مسلحة.

هذه العلاقة المتأزمة بين «فتح» و «حماس» مرت في محطات صعبة شهدت أحياناً تجاوزات سياسية في التعامل مع المؤسسات المدنية والمنظمات الأهلية، ولكنها حافظت على الحد الأدنى المطلوب لضبط الوحدة الفلسطينية ومنع الاحتلال من استغلال الثغرات والتحكم في المسار العام للمفاوضات مع «إسرائيل».

رحيل عرفات قلب المعادلة وترك فراغات سلبية أدت إلى تعديل الكثير من المشهد السياسي الفلسطيني. فاليوم تبدو الصورة متعارضةً ومنقسمةً إلى سلطتين واحدة تقودها «حماس» في غزة وأخرى تقودها «فتح» في الضفة.

انهيار المشهد الفلسطيني جاء في سياق تراكمات أدت إلى تمزيق الصورة في النهاية. فـ «حماس» دخلت الانتخابات التشريعية تحت سقف سلطة اتفاقات أوسلو، ولكنها حاولت اختراقها بعد نجاحها في العملية الديمقراطية، وهذا ما عزز الانقسام بينها وبين «فتح» وصولاً إلى الدخول في مواجهات دموية لم تتوقف ألا بعد تقسيم السلطة إلى قوتين في ظل احتلال يحاصر ويترصد الفرص للانقضاض.

تركيا هي الدولة الوحيدة التي تغيّرت جزئياً ودخل فيها المشهد السياسي في محطة جديدة تحتاج إلى وقت للتبلور والاستقرار. تركيا الآن اختلفت عن تلك الصورة التي ظهرت فيها خلال عقد ندوة أكسفورد. آنذاك كانت تمر في حال من الانقسام السياسي والتجاذب الايديولوجي بين رأس الدولة العلماني ورئيس الحركة الإسلامية نجم الدين أربكان الذي فاز حزبه بغالبية مقاعد البرلمان. اضطر الإسلامي أربكان أن يصافح العلمانية تانسو تشيلر ويعقد معها مصالحة لتشكيل حكومة ثنائية. ونجحت المصافحة مؤقتاً، ولكنها انهارت بسبب ضغوط المجلس العسكري الحاكم فخرج أربكان من الحكم إلى السجن وتقاعدت تشيلر قبل الأوان.

الحركة الانقلابية لم تكن موفقةً. فهي من جهة أفشلت تجربةً ولكنها من جهة فشلت في منع نمو تجربة مشابهة وتَكرارها في أطر سياسية وتنظيمية مغايرة.

ما حصل في تركيا لاحقاً يعتبر من النماذج الواقعية والمعقولة التي تريد تأسيس تسوية تاريخية بين الدولة والمجتمع تقوم على فكرة المصالحة بين سلطة علمانية وحركة إسلامية. فالحركة الانقلابية أدت إلى انقسام حزب أربكان وخروج الثنائي طيب رجب أردوغان وعبدالله غول (قادة تيار الشباب) على الشيخ المؤسس وإعادة تشكيل حركة إسلامية معاصرة تقبل بالقوانين الجمهورية وليست متطرفةً في نزعتها الدينية.

في المقابل اكتشفت السلطة أنه لابد من الاعتراف بالواقع والتعامل بعقلانية مع حركة الشارع وهوية المجتمع المسلمة. وأدى هذا التنازل المتبادل إلى تلوين السياسة التركية بالديمقراطية وتقاسم مواقع الدولة من دون اللجوء إلى العنف. وأسفر هذا الوعي التاريخي المتقدم عن إطلاق مسار جديد في تجربة نموذجية تستهدف في النهاية إعادة تجسير العلاقة بين الدولة والمجتمع. وهذا ما حصل بالضبط حين نجح الإسلاميون الجدد في الانتخابات وقاموا بتشكيل حكومة حققت نجاحات اقتصادية رفعت من شعبية رموز الحركة الإسلامية.

الآن دخلت تركيا في تجربة نموذجية تحتاج إلى وقت للتبلور. وفي حال أخذت السلطة المركبة من قوتين مجالها الزمني ولم تتعثر محلياً وإقليمياً ودولياً يتوقع أن تلعب هذه المصالحة السياسية دورها المطلوب للتأثير على مسارات «الديمقراطية» في البلدان العربية وما تقتضيه من ضرورات وشروط ومستلزمات لإنجاح ما اتفق المشاركون في ندوة أكسفورد على تسميته «الديمقراطية التوافقية» التي تقوم على فكرة تسوية تاريخية بين الدولة المعاصرة والإسلام المعاصر.

قبل أكثر من 12 سنة بُحِثت هذه القضية على الصعيدين النظري والعملي، حتى الآن لاتزال التجربة عاثرة وتحتاج إلى وعي تسووي يقرأ التاريخ ويستفيد من التجارب والعِبر. فكيف كان أمر الدولة والحركات الإسلامية آنذاك؟ وكيف تعاملت مع بعضها واقعياً؟ وكيف تعاطت منهجياً مع مقولات نظرية يعاد إنتاجها وتَكرارها من دون تقدم؟.

البحرين سبتمبر / أيلول 2008

مقدمـة أولـى

من الصعب حصر مواقف الحركات الإسلامية العربية من مسألة الديمقراطية والفكر العاصر، فهناك عقبات تمنع تحقيق الهدف المذكور، منها:

أ- تنوع التنظيمات الإسلامية واختلاف ظروفها المكانية ونشأتها الزمانية.

ب- تاريخ كل تنظيم وتطور أفكاره وتعارض توجهه السياسي بين فترة وأخرى.

ج- اتساع المساحة الجغرافية لعمل المنظمات الإسلامية واختلاف استراتيجياتها بين دولة عربية وأخرى.

د- انقسام التنظيم الواحد وتعدد مصادر كل طرف الفكرية والثقافية والاجتماعية.

هـ- صعوبة الحصول على وثائق مختلف المنظمات؛ نظراً إلى تنوعها من جهة؛ ولجوء بعضها إلى العمل السري من جهة أخرى.

حتى يتم حصر البحث كان لابد من توزيع عمل الجبهات الإسلامية إلى فريقين كبيرين: الأول يشارك بنسب متفاوتة في برلمانات بعض الدول العربية وحكوماتها (الأردن ولبنان والمغرب مثلاً)، والثاني يناهض الأنظمة العربية ويحاربها سياسياً في بعض المناطق، وعسكرياً في مناطقَ أخرى.

بعد تقسيم الجبهات إلى فريقين تم إهمال الأول لسبب بسيط وهو عدم وجود مشكلة لديه مع الدول العربية التي يتحرك في داخلها، الأمر الذي يسقط مبرر البحث وهو المسألة الديمقراطية. وتم التركيز على الفريق الثاني بسبب وجود تلك المشكلة وهي سلبية التنظيم من الديمقراطية أو سلبية الدولة وحساسيتها من التنظيم.

بعد أن تم تحديد الفريق الإسلامي المطالب بتوضيح وجهة نظره من الديمقراطية كان لابد من مراجعة المسألة في ضوء نقاط ثلاث:

الأولى، تطور الفكرة واختلافها داخل التنظيم نفسه بالتركيز على أدبياته الصادرة حديثاً في الثمانينات ومطلع التسعينات (1984-1996).

الثانية، التنازع بين المنظمات الإسلامية واختلاف تفسيراتها للمسألة الديمقراطية.

الثالثة، علاقة تلك التنظيمات بالسياسة وعلاقة السياسة بها.

وبسبب صلة الفكر بالسياسة كان لابد من قراءة أدبيات المنظمات الإسلامية من

منظور سياسي لأنها في النهاية هيئات تنشط في المجتمع، الأمر الذي يغلّب على عملها الجانب السياسي على الديني.

نتيجة غلبة السياسي على الديني في أنشطة المنظمات الإسلامية كان من الصعب فصلها عن البيئات التي تتحرك فيها وتحديداً نمط علاقتها بالدولة الوطنية (المعاصرة والحديثة) وموقف الدولة نفسها من مسألتي الديمقراطية والإسلام. فالبحث في أفكار الهيئات الإسلامية يبقى قاصراً إذا لم يتم تناول المحيط السياسي الذي تنشط فيه، كذلك ستكون الأفكار مجرد آراء عامة معزولة عن حركة الواقع ومناخاته الاجتماعية والثقافية، ففضاء الحركات الإسلامية في النهاية فضاء سياسي ولابد من قراءة صلتها بالواقع لفهم اضطراب علاقاتها بالدول العربية.

بسبب تلك الصلة كان لابد من الاطلاع السريع على مواقف الدول العربية المعنية نفسها بسياسة المجتمع ومسألة الديمقراطية، فالمشكلة ليست من جهة واحدة بل من جهتين، وحتى تكتمل القراءة كان لابد من فهم تعقيدات العلاقة بين الطرفين التي تشهد أحياناً فترات هدوء واستقرار ثم تشهد أحياناً أخرى فترات اضطراب وتشنج.

خوفاً من اتساع الملف تم تجاوز الكثير من القضايا المتعلقة بأسباب إخفاق أسلوب التحديث والتنمية وعجز الدول المعنية عن تطوير الإنتاج وزيادته ليتناسب مع ازدياد السكان، كذلك تم القفز عن إهمال الدول لقضية تطوير المجتمع وأهمية إطلاق الحريات لدفع الوعي السياسي إلى مرتبة أعلى تتناسب مع نمو وعي الناس بهوياتهم ومشكلاتهم ومطالبهم. وبما أن الحرية لا تنمو في دولة استبدادية، كذلك لا يمكن تطور فكرة الديمقراطية في دولة لا تعترف بها وترفض الخضوع لشروطها السياسية والإنسانية.

نحن إذاً لسنا أمام فريق يرفض الديمقراطية وآخر يقبل بها، بل إننا أمام وضع لا سياسي ممنوعة فيه كل أشكال التعبير، الأمر الذي يجعل البحث في مسألة الديمقراطية مجرد ترف فكري لا علاقة له بمجرى حركة الواقع، وصلة الأخير بصراع الأفكار. وربما تكون النقطة الأخيرة أهم ما حاول البحث إبرازه من خلال صدمات عربية عنيفة شهدتها المنطقة في نهاية الثمانينات ومطلع التسعينات. والصدمات الأخيرة ليست معزولة عن تداعيات شهدتها المنطقة في مطلع القرن الماضي.

اكسفورد آب / أغسطس 1996

1

الفصل الأول

الاسلاميون والصراع على المسألة الديمقراطية

الدولة الحديثة والغاء الخلافة

في العام 1924 أصدر محمد فراج المنياوي مجلة باسم «المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بمصر» رداً على إلغاء كمال أتاتورك الخلافة الاسلامية قال إنها: «مجلة علمية دينية دورية للدعوة إلى عقد المؤتمر». وذكرت المجلة في مقالها الافتتاحي أنها تهدف إلى نشر الدعوة «إلى مؤتمر يبحث في شئون الخلافة»، وأن «المسلمين لا يريدون سوى عقد مؤتمر يحضره ممثلو الأمم الإسلامية لحل مسألة الخلافة». وأدلى في المجلة المذكورة (العدد الثاني، نوفمبر/ تشرين الثاني 1924) الشيخ محمد رشيد رضا برأيه في الدعوة إلى مؤتمر ووجد فيه فرصة سيقرب «بين المخلصين من الواقفين على الطرفين فيجذبهم إلى الوسط» وسيدحض «شبهات الذين يظنون أن الشرع الإسلامي يحول دون ارتقاء الأمم إلى أرقى معارج القوة والعزة وأوج الحضارة». كان الشيخ رضا يرد في مقاله على تيارين: المتمسك بالقديم من دون غيره والمتمسك بالجديد من دون غيره، وهو يرى أن «لا سبيل إلى الجمع بين الأمرين، وجعل نظام الخلافة متفقاً عليه من الفريقين، إلا بإظهار الشرع الإسلامي بقسميه التنزيلي والاجتهادي في أسلوب من البيان، يعلم موافقته لحال هذا الزمان في كل مكان». يرفض رشيد رضا في المقال تيار «المتشددين في المحافظة على القديم المألوف وينكرون كل محدث وإن كان معروفاً ويسكتون على القديم وإن كان منكراً»، وضدهم تيار «الغلاة في طلب التجديد فهم يحبذون كل جديد وإن كان قبيحاً، ويقبحون كل قديم وإن كان حسناً».

كتب الشيخ محمد رشيد رضا هذا الكلام قبل وفاته بأكثر من عشر سنوات (توفي في العام 1935)، ومازلنا وبعد 82 سنة من كتابة المقال نقرأ ما يشبه أفكاره التي أعيد صوغها بأسماء مختلفة وبأساليب متعددة، فالموضوع الفكري هو نفسه يعاد إنتاجه وتكراره ثم يكرر وينتج من دون تراكم معرفي في وقت يستمر الزمن في جريانه غير مكترث لتلك الأطنان من الكتب والأوراق. المأزق بدأ حين تلاشت الخلافة وبدأت الهوية الإسلامية الجامعة بالضياع والتمزق على هويات متخالفة قومياً ولغوياً وثقافياً.

إذاً هناك مشكلة، وهناك ما يشبه الاتفاق على وجودها. وهناك حل، وهناك ما يشبه الاختلاف عليه. والسؤال: هل هناك خلافات فعلية على الحل بين ما يسميه رضوان السيد تيار الصحوة وتيار الإصلاح، في دراسته عن «التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»؟

نظرياً يمكن أن نلاحظ الاختلاف بين النزعتين، وعلمياً يلاحظ أن هناك تشابهاً في قراءة المشكلة وحلها. تيار الصحوة يقوم على فكرة استدعاء النص، وتيار الإصلاح يقوم على فكرة استيراد النص.

الأول يقول: «ما فينا يكفينا»، والثاني يقول: «ما ناسب غيرنا يناسبنا».

إذاً هناك مشكلة يريد تيار الصحوة معالجتها بالنص، ويريد تيار الإصلاح معالجتها بالنص أيضاً. الفريقان يريدان معالجة المشكلة بحلول ذهنية (نصوصية) بينما حقيقة المشكلة واقعية (تاريخية).

ربما تبدأ أزمة الفكر المعاصر (عربياً وإسلامياً) من هذا الخلل المنهجي في قراءة الواقع التاريخي وتحليل أسباب التفاوت القائم بين العالم الأوروبي والعالم العربي.

أدى الخلل المذكور إلى قراءة نصوصية لمشكلة واقعية فاعتبرت المدارس الفكرية أن الحل هو في الفكرة وليس في التاريخ، الأمر الذي دفعها إلى محاولة تغيير النص لا تغيير الواقع، فانشق عن المحاولة من يدافع عن النص في وجه من يريد استبداله.

إذا حاولنا اليوم اختزال ذاك الكم الهائل من النقاشات يمكن إدراجها تحت عنوان مشترك يؤكد اتفاق تيار الصحوة مع تيار الإصلاح في منهج التفكير.

اعتمد تيار الصحوة على اقتباس النصوص وتركيب فقرات على بعضها بعضاً محاولاً استدعاء الحلول للرد على المشكلات المعاصرة. واعتمد تيار الإصلاح على المنهج ذاته فاكتفى باقتباس نصوص مترجمة وحاول إعادة تركيبها فقرات مختارةً من هذا الفيلسوف الفرنسي أو العالم الاجتماعي الألماني، أو ذاك المفكر الاقتصادي الإنجليزي ظناً منه أن الإكثار من التشكيلات الفكرية يسرّع من عمليات الإصلاح والتحديث.

لاشك في أن التيار الأول افتقد القدرة على وعي المشكلة بينما الثاني كان يعوزه وضوح الحل. وبين ضعف الوعي وقلة الوضوح دار أطول اشتباك فكري في تاريخنا، وهو مازال يكرر نفسه على أكثر من جهة وجبهة نار.

يحاول رضوان السيد في بحثه المذكور أن يلتقط عناصر الأزمة فيلاحظ «أن الإصلاحية الإسلامية تحالفت موضوعياً مع رجالات عصر التنظيمات العثمانية في مجال إقامة منظومة جديدة تستوعب المتغيرات العالمية التي أحدثتها صدمة الغرب». لكن التحالف انهار في مطلع القرن الماضي عندما بدأ الفكر الإسلامي المعاصر «الظهور بشكل متدرج في عشرينات القرن العشرين، وعلى خلفية قطيعة تدريجية أيضاً مع فكر وممارسات

الإصلاحية الإسلامية التي ظهرت في أقطار السلطنة العثمانية» في فترات من القرن الماضي. وهكذا «بدا أن خللاً ما بدأ يظهر في مجالين: مجال علاقة الإصلاحية الإسلامية بالغرب أو نظرها إليه، والمجال الآخر علاقة أو تحالف الإصلاحيين بالدولة ورجالاتها».

أدى الخلل الأول إلى تعزيز شك النخبة الإسلامية العربية في الغرب وأخذت تربط بين السياسي والثقافي وخصوصاً بعد الكشف عن اتفاقية سايكس - بيكو وصدور وعد بلفور وما قيل عن تراجع مكماهون عن وعوده للشريف حسين.

وأدى الخلل الثاني إلى تعزيز شك النخبة الإسلامية العربية في رجال الدولة المعاصرة (القومية) وباتت تجد في كل محاولة تحديث مؤامرة على الأمة وتاريخها. وانفجر الوضع بين رجال الإصلاحية الإسلامية ورجال الدولة عندما عمد مصطفى كمال أتاتورك - كما يذكر رضوان السيد - إلى «الفصل بين السلطنة والخلافة العام 1921، ثم ألغى الخلافة العام 1924، وأقام نظاماً قومياً علمانياً متشدداً فصل بمقتضاه الدين عن الدولة (...) مع عدائية صريحة ضد الإسلام ومؤسساته ورجالاته».

من هنا يمكن فهم لماذا أقدم محمد فراج المنياوي على إصدار مجلة في العام 1924 تقتصر مهمتها على الدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لإعادة الخلافة واختيار خليفة.

آنذاك كان محمد رشيد رضا من رجال التيار الإصلاحي، وعندما كتب مقاله في المجلة المذكورة كان في بداية طور الانتقال إلى تيار الصحوة والتمسك بالسلف الصالح.

يشرح رضوان السيد تلك الفترة بالقول: «لعل أبرز مظاهر تلك الأزمة، التي تخلق في رحمها الفكر الإسلامي المعاصر: تحولات رشيد رضا ونشوء حركة الإخوان المسلمين»، إذ «أحدثت الأزمة حيرة وضياعاً انعكسا خوفاً على الذات والهوية، وخصوصية الإسلام وأصالته».

ثلاث محطات للفكر الإسلامي الحديث

يمرحل عبدالله فهد النفيسي في دراسته عن «تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية» (مجلة العلوم الاجتماعية، صيف 1995) تطور حركة الإخوان المسلمين من التأسيس (1928) إلى اغتيال مؤسسها حسن البنا (1949) على محطات ثلاث: الأولى (1928-1939) وهي: «مرحلة التعريف بالجماعة ومبادئها العامة وشعاراتها». والثانية (1939-1945) وهي: «مرحلة استكمال البنى التنظيمية والإدارية للجماعة». والثالثة (1945-1949) وهي: «مرحلة الفعل والتأثير في الحوادث المصيرية» وانتهت بمقتل البنا.

تمر حركة الإخوان - بحسب تحليل النفيسي - بمرحلة من الاضطراب لمدة تقارب السنوات الثلاث «حتى تسلم حسن الهضيبي القيادة في 19 أكتوبر/ تشرين الأول 1951». وفي أقل من سنة حصل انقلاب 23 يوليو/ تموز 1952 الذي انتهى إلى التصادم مع جمال عبدالناصر في العام 1954 وأدى إلى حل تنظيم الإخوان ووضع قادته في السجون.

في المرحلة المذكورة حصل أهم تطور في حياة الإخوان ليس في نهج السياسة وإنما في الثقافة، عندما انتقل فكرها من الدعوة إلى التربية وإصلاح المجتمع وعدم تعارض النظام الإسلامي مع النظام النيابي واحترام إرادة الأمة وضرورة وضع تصورات وأنظمة لمستقبلها إلى الدعوة للانقلاب والثورة على الحكم، وهي الدعوة التي صاغ نظريتها السياسية سيد قطب بين 1954 و1965.

ركز قطب على فكرتين: جاهلية المجتمع والحاكمية ورأى أن الحكم يسبق الإصلاح، بينما ركز حسن البنا على مسئولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها وأن الإصلاح يسبق الحكم أو يمهد له.

ويرى رضوان السيد أن كتابات سيد قطب أربكت الفكر الحركي الإسلامي و «ما استطاعت تلك الكتابات العودة لشيء من التوازن حتى مطلع الثمانينات» حين «استتبت الصحوة الإسلامية على المستوى الثقافي والاجتماعي، وهي تناضل الآن من أجل مساحة على الساحة السياسية».

لكن عندما نضج فكر الحركات الإسلامية المعاصرة وقبلت بمنظومة التعايش مع الغرب والتصالح مع الدولة (المعاصرة القومية) فتح الغرب معركته وعاد التصادم بين الدولة والجماعات الإسلامية.

قبل قراءة هذه الفترة وتحليل أسباب تصادم الدولة مع الجماعات لابد من العودة قليلاً إلى مراحل التكوين التاريخي للفكر الإسلامي المعاصر وصولاً إلى التسعينات. وسنكتفي بمرجعين كتبا حديثاً (1995) للمفكرين عبدالله النفيسي ورضوان السيد تناولا مجموع تلك القضايا الخلافية بين الإسلاميين.

يمكن طرح السؤال بشأن القضايا الخلافية كالآتي: كيف تطور الفكر الحركي الإسلامي من مرحلة التأسيس 1928 إلى مرحلة إعادة التأسيس في 1954، ثم العودة في الثمانينات إلى مرحلة العشرينات؟

لا يختلف تحليل النفيسي كثيراً عن تحليل السيد. الأول يقرأ الأفكار حزبياً ويضعها في سياقها السياسي وظروفها العامة. ويقرأ الثاني الأفكار كفترات زمنية تنتقل سياسياً من محطة إلى أخرى حاملة معها بصمات المرحلة السابقة.

يصنف النفيسي الفكر الحركي الإسلامي إلى مدارس فكرية. فهناك مدرسة حزب التحرير (الشيخ النبهاني)، ومدرسة الإخوان في رموزها الفكرية الثلاثة البنا وقطب وسعيد حوّى، ومدرسة تنظيم الجهاد ومرجعها محمد عبدالسلام فرج وكتابه «الفريضة الغائبة»، ثم يضع حزب الدعوة الإسلامي (العراقي الشيعي) إلى جانب التنظيمات الحركية الفكرية التي انتشرت في الأوساط السنية كمصدر من مصادر الفكر الإسلامي المعاصر.

يبدأ النفيسي من حزب التحرير على رغم أن تأسيسه جاء بعد عقدين من تأسيس حركة الإخوان، ويرى أنه يركز على الفكر ويهمل موضوع التربية ومسألة الحرية، ويشدد على عودة الخلافة الإسلامية وذلك عن طريقين العمل الثقافي والعمل السياسي. ومتى وجد الخليفة وجدت الدولة «لأن الدولة الإسلامية هي الخليفة». لذلك تميز حزب التحرير عن غيره بتركيزه على الدولة وقيامها فسارع إلى وضع مشروع دستور لها يتألف من 182 مادة تناولت مهمات الرئيس (الخليفة) والولاة والقضاة والجهاز الإداري والجيش ومجلس الشورى والنظام الاقتصادي وحقوق المرأة الاجتماعية والسياسية وغيرها من تفاصيل تتعلق كلها بمهمات الدولة ووظائفها.

ينتقل النفيسي إلى حركة الإخوان ويستعرض تطورها التاريخي ابتداء من المحاضرات والدروس وإصدار المجلات والرسائل والاتصال للتعريف بالجماعة وتشكيل لجان الدراسات الفنية «لصياغة القوالب النظرية التي تمثل الإسلام في حياتنا العامة». ويرى «أن البنا كان يتقيد بالأهداف المرحلية بشكل صارم، ويحاول أن يدخل في الإخوان هذه الموهبة السياسية إزاء الحماس والتدافع بينهم لخدمة الدعوة». واستمر الأمر في السياق المذكور إلى أن نشأ الجناح العسكري للجماعة الذي عرف بـ «النظام الخاص»، وهو «الذي ورط البنا والجماعة في شبكة من المآزق السياسية الخطرة، التي عرضت البنا للاغتيال، والجماعة للحل». فالبنا كان يتجنب المعارك الجانبية ويعقد المؤتمرات لإعادة النظر ومراجعة الخطط (مؤتمرات 1933، و1935و1937 و1939)، وأخيراً ممارسة النقد الذاتي.

بعد رحيل البنا بدأ الصراع بين الجناح السياسي للإخوان برئاسة المستشار حسن الهضيبي ورئيس الجناح العسكري بقيادة عبدالرحمن السندي، الأمر الذي أربك الإخوان وجعلهم يتخبطون في أولوياتهم ما أتاح لنظام عبدالناصر ضربهم بعد دخولهم في صراع مباشر معه.

غاب فكر الإخوان بغياب قادة الحركة في السجون ولم يظهر في تلك المرحلة سوى كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب فقلب النظريات السياسية السلمية لحسن البنا، وعرّض الإخوان مرة أخرى للملاحقة وإعدام قطب.

أدى إعدام صاحب كتاب «المعالم» إلى انتشار أفكاره وتحولت مقولاته إلى مرجع «لكثير من الجماعات الإسلامية، التي نشأت فيما بعد. كجماعة الجهاد، وجماعة المسلمين، التي اشتهرت باسم التكفير والهجرة».

دخل الإخوان في فترة غيبة فكرية وسياسية إلى أن بدأت الفترة الجديدة بعد الافراج عن المعتقلين في عهد السادات مطلع السبعينات، وهي مرحلة تميزت بنمو فكر جديد بقيادة المفكر الإخواني السوري سعيد حوّى وغياب أي نشاط فكري لفرع الإخوان في مصر في الفترة الممتدة من 1970 إلى 1981 على رغم أن إعادة تأسيس الفرع بدأت في 1973. ويرى النفيسي أن «هذه الحزبية البارزة لدى سعيد حوّى تعكس حالة فكرية وثقافية ونفسية مختلفة تماماً عن الحالة الفكرية والثقافية والنفسية التي كان يكتب في إطارها المؤسس حسن البنا». مع ذلك «فهو يقبل مبدأ المشاركة في الوزارة، حتى لو لم تكن الدولة إسلامية أو عادلة».

يلاحظ النفيسي أن حركة الإخوان في مصر شهدت تحولاً منذ السبعينات وهو «العزوف عن العنف بكل أشكاله، والالتزام بنهج العمل السلمي والتعددي». وهي على رغم خلافها مع السادات في مسائل عدة (زيارة «إسرائيل» 1977، وكامب ديفيد 1978، والمعاهدة مع «إسرائيل» 1979) التزمت «بالمعارضة السلمية لكل ذلك». ويرى «أن فكر الإخوان الحركي في مصر قد استقر على خيار العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالأساليب الدستورية القانونية المتاحة وليس خروجاً عليها». وتمثل التحالفات الانتخابية والنقابية نماذج للعمل السلمي الإخواني كما حصل في دورتي 1984 و1987.

ينتقل النفيسي إلى فكر تنظيم الجهاد ونظرية «الفريضة الغائبة» التي تطالب بضرورة الجهاد من أجل إقامة الخلافة كهدف نهائي للتحرك. ويختلف فكر الجهاد كثيراً عن فكر حركة الإخوان حتى تلك التي انشقت عنها كجماعة التكفير والهجرة. فالأخيرة ترى أن

الحاكم والمحكوم يعيشان في مجتمع جاهلي لابد من تقويضه بالهجرة عنه ثم فتحه بعد تكوين نواة الجماعة الأولى، بينما تنظيم الجهاد يرى أن مصدر الفساد «يتركز في النظام السياسي الحاكم وليس في المجتمع»، والجهاد عنده هو «وسيلة عملية لتقويم وضع لا يتمتع بالشرعية الإسلامية كما يفهمها التنظيم». ويرى النفيسي أن فكر تنظيم الجهاد يمثل «بكل المقاييس التجسيد والتجسيم المتكامل للفكر الاقتحامي».

يأتي النفيسي أخيراً إلى فكر حزب الدعوة، الذي تأسس في 1977 قبل قيام الثورة الإسلامية في إيران بسنتين، لذلك يبدي الحزب تحفظه على «مفهوم ولاية الفقيه» ويعلن «عدم التزامه بالمرجعية». ويستند إلى كتب السيدمحمد باقر الصدر وأوراق البيانات والوثائق التي تحدد رؤية الحزب لقضايا التنمية والصناعة والتجارة والنفط والسياسات الخارجية والداخلية والمالية ودور الدولة في المجتمع والمواقف من القومية والمشكلة الكردية. ولا يستبعد استفادة الحزب من تقنيات الثورة الإيرانية على رغم التوتر بينهما.

لا يتعارض تحليل النفيسي مع تحليل رضوان السيد العام في تقييمه لنمو الاتجاهات الفكرية المعاصرة في الحركات الإسلامية ومدارسها. يبدأ السيد من الفكر إلى السياسة، بينما ينطلق النفيسي من السياسة إلى الفكر ويصلان معاً إلى تشابه في قراءة حركة الفكر الإسلامي وتطوره المعاصر.

يقول السيد في بحث بعنوان: «حركات الإسلام السياسي والمستقبل» إن «مشكلة المشاكل في الإسلام السياسي المناضل أنه ظهر واستتب في بيئات خلت من الثقافة والسياسة منذ أواخر الخمسينات». وتستخدم «حركات الإسلام الإحيائي أو الصحوي في مقاربتها للنصوص الدينية منهجاً جديداً ما عرفه الفقهاء التقليديون ولا الإصلاحيون المحدثون». ويظهر ذلك «في تعبيراتهم التي لا تخلو من المقارنة بين نهج السماء ونهج الأرض، والنهج الإلهي ونهج التراب والدم، والجاهلية والإسلام، وعبودية العباد وعبادة رب العباد». وينتهي إلى تقويم غير محدد لفكر هذه الحركات فيقول: «ولست أجد مقياساً أقيس به هذه الثقافة أهي عصرية أو متخلفة أو ماضوية أو مستقبلية. كما أنني لا أرى معنى لذلك».

يرى السيد أن المشكلة الفكرية بدأت مع ما كتبه سيدقطب في السجن وخارجه بين العام 1954 و1965 ولم تنته بإعدامه مع ثلاثة آخرين في العام 1966. وعلى رغم أن قادة الإخوان ناقشوا أفكار قطب في النصف الثاني من الستينات فإن تيار الشبان مال إليه «حتى إذا أخرجهم الرئيس السادات من السجن العام 1971 انصرفوا لتكوين تنظيمات

مختلفة يجمعها كلها القول بضرورة التغيير للأوضاع القائمة بالقوة». أما التيار الرئيسي في الإخوان رفض فكرة «الحاكمية والجاهلية» وقام بنقدها ونشر النقد في كتاب مشترك، كتب في النصف الثاني من الستينات، وصدر العام 1977 بعنوان «دعاة لا قضاة». بينما تمسكت جماعات التطرف بكتابات قطب وعبد السلام فرج وبرزت منها تنظيمات مختلفة مثل «الفنية العسكرية» في 1974، والتكفير والهجرة في 1977، وجماعة الجهاد في 1979.

يحدد السيد سمات الفكر الإسلامي بين الأربعينات والسبعينات في بحث «التأصيل والتجديد» على النحو الآتي:

أولاً: مشاركة دائرة واسعة من المثقفين العرب والمسلمين (من غير الإخوان) في حملة تأكيد الذات والهجمة على الغرب والاستشراق.

ثانياً: تفاوت المضامين والقيمة المعرفية للفكر الإسلامي المقارن والنقدي ما بين الأربعينات والسبعينات.

ثالثاً: ترمي تلك المؤلفات كما تصرح إلى إحداث قطيعة كاملة بين الغرب والمسلمين أو الثقافة الإسلامية.

ويستنتج أن هذه كانت «جوامع في الجانب الهرمي أو النقدي في الفكر الإسلامي المعاصر حتى السبعينات في المجال الثقافي والحضاري» أما «الجانب السياسي فقد تأخرت الكتابات فيه نسبياً، بسبب من الطبيعة الإحيائية والأخلاقية العامة للفكر الإسلامي المعاصر».

يرى السيد أنه مع الثمانينات «أقبل الإسلاميون على القيام بجهود بنائية في مختلف المجالات الثقافية والفكرية» على رغم أن وعيهم بالذات والتمايز لايزال قائماً وقوياً و«مايزال هناك التباس لديهم بين الشريعة والقانون، وبين الشريعة والفقه». لكنه يلاحظ أن «النزعة التوليفية ذات البعد البنائي تتقدم في صفوفهم، بينما تنكمش الأصالة وتتراجع».

كان لابد من قراءة طويلة في نصين كتبا حديثاً عن تطور الفكر الإسلامي المعاصر وخصوصاً في جانبه السياسي / الحركي ليتم التعرف على مسألتين: تطور الواقع السياسي للمجتمعات وتحول طموحها من محطة إلى أخرى واختلاف أولوياتها بين مرحلة وأخرى. ثم تطور الفكر السياسي للجماعات وانتقال وعيها من سياق إلى آخر ثم انشقاقه واندفاعه إلى الأمام وأخيراً عودته لإعادة تنظيم نفسه. وهو أمر يؤكد أن الحركات الإسلامية تنظيمات سياسية قبل أن تكون دينية.

يمكن الاستنتاج من الحركتين حركة الواقع وحركة الفكر أن الثبات ليس سمة من سمات التنظيمات الإسلامية، كما أن الوحدة الفكرية ليست متوافرة بينها. فهناك أفكار إسلامية على عدد التنظيمات كذلك هناك اتجاهات مختلفة فكرياً في التنظيم الواحد. وكل هذه التنويعات في اللوحة السياسية الحزبية للتنظيمات الإسلامية المعاصرة تؤكد مسألة مهمة، وهي حيوية تلك الحركات وقدرتها على التفاعل وأحياناً الفعل في الحوادث. وأخيراً وهذا هو الأهم مرونتها السياسة واستعدادها للتكيف مع المستجدات مطمئنة إلى شرعيتها التاريخية وثقة الجماهير بصحة خيارها العام: الإسلام.

إلا أنه إذا كنا نريد أن نستكمل التحليل فعلينا ألا نقف في نهاية السبعينات ومطلع الثمانيات، كذلك يجب ألا نكتفي بقراءة تطور الأفكار في ضوء تحول الوقائع. فالمسألة ليست فكرية كما تظهر في المشهد السياسي وليست مجرد حلول ذهنية (نصوصية) لمشكلات شديدة التعقيد والتداخل.

لابد من قراءة عامة للمعضلة لا تكتفي بشرح وفهم نظريات الإسلاميين عن الدولة والمجتمع والموقف من الحريات العامة، بل تعيد قراءة مواقف الحكومات وخصوم الحركات الإسلامية ومفهوم تلك المنظمات السياسية للحركات العامة وتحديداً حرية الإسلاميين في العمل التنظيمي والشعبي، وحقهم في خوض التجارب الانتخابية وصولاً إلى المشاركة بالسلطة وانتهاء بالوصول إليها والقبول بتداولها. فما هو حق لغير الإسلاميين هو حق للإسلاميين أيضاً.

في السياق المذكور كيف تقرأ الحركات الإسلامية المسألة الديمقراطية؟ كذلك كيف ترى بعض الأنظمة المسألة، وكيف تقرأ الفكر الإسلامي والتكوين الاجتماعي للحركات الإسلامية؟

الديمقراطية والخلاف على تعريفها

تطغى على مفهوم الديمقراطية والخلاف المطروح في ساحة التداول الايديولوجي نظرة إرادية تقوم على منهج تركيبي يغلّب معطى النص على تعقيدات الواقع، فهناك أسئلة مثل كيف نعرّف الديمقراطية؟ وكيف نطبقها؟ وهل نريدها؟ ومن أين نأتي بها؟ وهل هي مصطلح مفهومي أم معرفة؟ وهل للمعرفة - المصطلح علاقة بالتاريخ والثقافة أم هي نظرة مجردة يتم إنتاجها في المعاهد العلمية ويعاد تسويقها وتصديرها على أنها فكرة هلامية تصلح لكل زمان ومكان؟

هل الديمقراطية نظرياً هي مجرد هيكل تنظيمي يقوم على فكرة أن الشعب مصدر السيادة، وتشكل العلمانية أحد مكوناتها الأساسية (المواطن والصوت الواحد)؟ وهل الديمقراطية عملياً هي مجرد تطبيقات سلوكية وإجرائية تتطلب وجود حكومة تمثيلية ودستورية وسلطة قضائية مستقلة؟ وهل هي أخيراً مجرد فكرة عامة ومبسطة تقول بالتعددية وتداول السلطة سلمياً؛ ما يفترض وجود أحزاب وتنظيمات وهيئات مستقلة ومتنوعة يعترف بعضها ببعضها الآخر، وتتنافس على كسب الصوت الانتخابي؟ (مجلة «شؤون الأوسط»، العدد الثالث، ربيع - صيف 1993، ص 73 - 75).

إذا كان الأمر كذلك يمكن إذاً تدريس الديمقراطيات في المعاهد والجامعات على صورة معلبات فكرية وجاهزة يعاد صوغها في برامج أو نصوص قانونية، وما على الشعب سوى تعلمها وحفظها وأخيراً ممارستها، فتنتهي المشكلة بعد جيل أو جيلين ويقضي الشعب - أي شعب - حاجة تاريخية كان لابد منها لصنع تطوره.

لابد أن تكون المسألة أعقد من ذلك؛ لأن مثل ذلك التبسيط يسقط التاريخ من عملية التطور - الديمقراطي وغير الديمقراطي - بالقفز عن شروط المكان والزمان والقواعد التي يتأسس عليها الفكر. فالتبسيط الايديولوجي لفكرة الديمقراطية لا يقل خطورةً عن أفكار تلك التيارات التي ترفض الديمقراطية؛ لأنها ترفض استخدام المفرد أو المصطلح؛ أو أنها تجد فيها فكرة مستوردة لا تناسب هذا التاريخ أو ذاك.

لابد من قراءة الديمقراطية قراءة واعية ومركبة تضع فكرتها في سياق تطورها التاريخي. فالديمقراطية لم تولد جاهزة ولا بقرار ولم تتسلل إلى التاريخ من المعاهد والجامعات. هي أساساً خلاصة أنماط من التنظيمات الإدارية أدخلت عليها التعديلات والتطويرات إلى أن انتهت إلى ما انتهت إليه بصيغتها الحالية، والصيغة الحالية ليست نهائية كذلك، بل هي قابلة للتطور التاريخي والإضافات والتعديلات لتتناسب مع المراحل المقبلة المتغيرة زمانياً ومكانياً.

يطرح علينا الإشكال السؤال الآتي: هل التطور الاجتماعي - السياسي في أوروبا مثلاً جاء نتاج الديمقراطية أم أن الديمقراطية بصفتها أسلوب حكم جاءت نتاج التطور الاجتماعي - السياسي؟

إذا كانت الديمقراطية هي سبب التطور يكفي تطبيقها في أي بلد متخلف اقتصادياً واجتماعياً في العالم الثالث وما علينا إلا الانتظار لنرى النتائج، وبالتالي على «النخبة» أن تلخص برامجها في فكرة واحدة، وتصبح الديمقراطية هي المفتاحَ السحريَ لكل

المشكلات حتى تلك الناجمة أصلاً من تسلط الدول الديمقراطية الكبرى واستبدادها واحتكارها مصادر الثروة والقوة.

أما إذا كانت الديمقراطية هي نتاج التطور فلابد إذاً من قراءة مختلفة لأزمات الدول المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً في العالم الثالث، وتصبح الديمقراطية فكرة يمكن إدراجها في بناء الوعي المركب الذي يربط درجات التطور بتصور برنامجي يحدد أولويات مشروع النهوض والتقدم لهذه الأمة أو تلك.

كان لابد من وضع إطار عام لحدود الإشكال المعرفي المتعلق بفكرة الديمقراطية حتى نستطيع الدخول إلى الموضوع من سياق مختلف عن القراءات المتداولة. فهناك فارق كبير بين أن تكون الديمقراطية فكرة ايديولوجية جاهزة ومعطى نهائياً يقدم على كونه نموذجاً سحرياً للشعوب والأمم، وبين أن تكون صيغة تاريخية قابلة للتعديل والإضافة والتطور. فالمدخل الأول سالب في علاقته مع الآخر المختلف يحاول أن يأتي التطور من نهايته التاريخية الراهنة، على حين المدخل الثاني إيجابي ومتفاعل مع الآخر المختلف، إذ يحاول أن يرافق التطور بالتكيف مع الموروث التاريخي ويتصالح معه في سياق حركته المكانية والزمانية.

إذا كانت الديمقراطية صيغة قابلة للتطور فإذاً يمكن تطويرها لتتناسب مع درجات التطور الاجتماعي - السياسي واختلاف نسب التقدم بين الأمم. أما إذا كانت معطى نهائياً وجاهزة للتصدير وهي سلطة أنتجها الغرب وما علينا سوى تعلمها في جامعات أوكسفورد وكمبريدج والسوربون ونقلها نموذجاً بضاعياً، ولا حاجة بنا إلى العقل والتاريخ لصوغها من جديد وفق معطيات مختلفة في مكانها وزمانها، فإن المسألة تصبح خارج الفعل البشري.

المستشرق البريطاني - الأميركي برنارد لويس يسخر في مقاله «قراءة جديدة للشرق الأوسط» من التيار العربي الذي كان يرى أن «السبب الجذري لجميع الشرور والإخفاقات في العالم العربي هو فقدان الحرية، وأن في الديمقراطية وحدها حلولاً لمشكلاتهم». ويربط لويس بين الديمقراطية وشعوب أوروبا فهي مسألة صعبة «بل لعلها الأصعب في إدارتها والمحافظة عليها بين جميع أنواع الأنظمة المعروفة، وقد نشأت في منطقة محدودة بين شعوب أوروبا الغربية والشمالية الغربية، ثم نقلها هؤلاء معهم إلى مستعمرات وراء البحار» (راجع مجلة «قراءات سياسية» نقلاً عن مجلة «فورن افيرز» السنة الثالثة، العدد الثاني، ربيع 1993).

العقل والنقل

بين العقل والنقل بفضل العقل، وبين السلعة البضاعية والصيغة التاريخية بفضل التاريخ مصنعاً بشرياً للتطور الإنساني الذي لا يقف عند حد نهائي وأخير. والأسئلة التي طرحها لويس طرح الكثير من علماء الاجتماع أسئلة مثلها عن هوية الديمقراطية ومصدرها الأساسي: هل هي يونانية - أوروبية الأصل (مركزية المنشأ) أخذت تنتشر كونياً مع انتشار المركزية الأوروبية، أم هي عالمية الأصل قامت بأشكال مختلفة وابتكرت آليات خاصة تنسجم مع اختلاف ثقافات الشعوب، وأخذت تتطور ذاتياً بتطور العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية؟ وهل هي فكرة (منهاج وممارسة) يتم استيرادها أم أنها بصفتها نواةً موجودةٌ في كل المجتمعات والمطلوب تجديدها لتأخذ موقعها الخاص في العملية السياسية؟

للإجابة عن تلك الأسئلة، حاول بعض علماء الاجتماع التمييز بين الحياة السياسية في مجتمع مندمج وموحد دينياً وعرقياً ومذهبياً، وبين مجتمع مفكك وغير موحد في تركيبه الديني والعرقي والمذهبي واللوني. فالديمقراطية في المجتمع المتجانس اجتماعياً والموحد قومياً تختلف عن الديمقراطية في مجتمع غير متجانس وتنقصه الكثير من العناصر المشتركة لتعزيز وحدته القومية. في المجتمع الأول تنهض الديمقراطية بكونه إطاراً سياسياً يعزز الوحدة ويطورها سلمياً، على حين في المجتمع الثاني لابد من ديمقراطية توافقية تحترم حقوق الأقليات المختلفة عن الأكثرية القومية أو الدينية أو المذهبية حتى تضمن مصالحها الخاصة في سياق مظلة كبرى تضم كل الأعداد الطائفية والأنواع القبلية. حتى لا يقع علماء الاجتماع في تعميمات قانونية ودستورية وضعوا قواعدَ يقوم عليها الاختلاف بين ديمقراطية تأسست على تماس الجماعة الواحدة وتجانس الدولة القومية (فرنسا مثلاً) وبين ديمقراطية تحاول تأسيس نفسها على جماعة غير موحدة ودولة غير متجانسة قومياً ودينياً (لبنان والعراق مثلاً).

لعل الاختلاف المذكور بين المستويين يفسر نجاح الديمقراطية في البلدان المتجانسة قومياً ودينياً ومذهبياً، إذ تعتمد الدولة قانون أحوال مدنية (شخصية) موحداً، وإخفاق الديمقراطية في البلدان المتنوعة والمتعددة قومياً ودينياً وقبلياً ولكنها تعتمد قوانينَ مختلفةً للأحوال المدنية (الشخصية) المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث وغيرها لاستيعاب التنوع والتعدد ضمن التجانس السياسي.

حتى الدول المتجانسة قومياً والمتماسكة اجتماعياً والناجحة في السيطرة على مصادر العنف الداخلي أخفقت في السيطرة على مصادر العنف الخارجي فهي من جهة ديمقراطية داخلياً وغير ديمقراطية خارجياً. وهناك بعض الدول الديمقراطية تحارب الديمقراطية في دول أخرى إذا شكلت خطراً على مصالحها الاقتصادية وأمنها القومي. وهناك بعض الدول تمارس الديمقراطية بين مواطنيها وتتبع أساليبَ غير ديمقراطية ضد غيرها أو ضد المختلف من مواطنيها تصل إلى حد العنصرية كما كان الأمر في جنوب إفريقيا وكما هو الأمر في فلسطين المحتلة.

الديمقراطية إذاً ليست جواباً سحرياً عن كل الأسئلة، إذ يجب أن يسبقها تأسيس الدولة، وتأسيس الجماعة، وتأسيس التقاليد. وربما تكون الدولة هي اللاعب الأول في تأسيس السياسة من حيث كونها تملك قوة القانون الذي يعيد ترتيب العلاقات السياسية بين المجموعات الأهلية. فالمستشرق لويس يضع في مقاله عن الشرق الأوسط شرطاً أساسياً لنجاح أي نوع من المؤسسات الحرة هو «مستوى التطور الاجتماعي والاقتصادي المطلوب لدعم هذه المؤسسات»، فالعقبة الكبرى في رأيه هي في «المشكلات الاقتصادية الكبرى في المنطقة، كالفقر والتخلف الاجتماعي والتكنولوجي. ومن دون حل هذه المشكلات، يرجح أن يبقى سراباً كل احتمال لقيام ديمقراطية سياسية حقيقية» (المصدر نفسه). ويذهب زعيم حزب الأمة السوداني الصادق المهدي في اتجاه لويس في قراءة التكوين التاريخي لفكرة الديمقراطية والمتطلبات الاجتماعية لإعادة تأسيسها إذ يقول: «ينبغي الاعتراف بأن المؤسسات السياسية الديمقراطية نشأت في الشمال (يقصد أوروبا) بعد مرحلة معينة من التقدم الاقتصادي الاجتماعي، لذلك فإن بلاد الجنوب (يقصد العالم الثالث) المتطلعة للديمقراطية قد تجد نفسها مضطرة لوسائل مرحلية توفق بين الديمقراطية التعددية وحركة البناء الاجتماعي». (تحديات التسعينيات، شركة النيل للصحافة والنشر، القاهرة 1990، ص 135). ويلاحظ المهدي في كتابه المذكور أن «النظم الديمقراطية الحديثة أضافت جانباً مهماً هو أنها وضعت للمبادئ السياسية ضوابط مؤسسة لممارستها بدقة والحيلولة دون الانحراف الذي ينحدر إليه الطبع البشري». ويرى أن التعاليم الإسلامية السياسية خلت من تلك الضوابط. (ص 197).

لاشك في أن الديمقراطية هي من الوسائل المرنة التي تلطف اصطدام المصالح وتحد من عنفه، ولكنها في النهاية ليست قادرة على إلغاء الاصطدام وعدم حصوله. فالمصالح شيء والديمقراطية بصفتها آلة تنظم تضارب المصالح شيء آخر (لبنان نموذجاً على تضارب الديمقراطية بالطائفية). فالديمقراطية في النهاية مجرد آلة لاواعية لتنظيم

خلافات الناس سلمياً وترتيب اختلاف وجهات نظرهم ومصالحهم في سياق لا عنفي، فهي ليست دولة ولا نظام حكم ولا تشريعاً ولا تمت بصلة للعلمانية والليبرالية.

هناك سؤال غريب: هل تستطيع الديمقراطية أن تلغي نفسها إذا قررت الغالبية السكانية أن المصلحة العامة تقضي ذلك؟ إذا كان الجواب لا، فمن هي الجهة التي تمنع قرار إلغاء الديمقراطية؟ وهل من شروط الديمقراطية أن تكون ديمقراطية أم أن صلاحياتها مطلقة تصل إلى حد إلغاء نفسها؟ هل الديمقراطية هي حكم الشعب أم حكم الغالبية؟

إذا كانت حكم الشعب فهل معنى ذلك أنها حكم الوحدة الذي لا يقبل الانقسام، وإذا كانت حكم الغالبية فهل تعني أنها حكم الانقسام الذي يؤكد الوحدة ويحترم تمثيل الآخر المختلف؟ لنفترض مثلاً أن 51 في المئة من الشعب قرر قتل 49 في المئة بذريعة أن الآخر يخفف من التزايد السكاني ويدفع عجلة الاقتصاد إلى التقدم والنمو. هل ينفذ الأمر، لأن الغالبية قررت ذلك ولأن مصلحة من تبقى من الناس تقضي ذلك؟

لنفترض أيضاً أن 51 في المئة من الإسرائيليين قرروا طرد الشعب الفلسطيني من أراضي 1948 المحتلة والضفة الغربية وقطاع غزة، فهل تنفذ حكومة تل أبيب رغبة غالبية الشعب؟ لنفترض أيضاً وأيضاً أن 51 في المئة من الإسرائيليين صوتوا لصالح احتلال دمشق أو بيروت أو عمّان أو المدن الثلاث فهل يبادر الجيش الإسرائيلي إلى تنفيذ رغبة الغالبية الإسرائيلية؟ وأخيراً لنفترض أن الغالبية قررت هدم الكنائس والمساجد وتحريم الحلال وتحليل الحرام بداعي أنها مؤسسات اجتهادات «ظلامية» تعطل «التقدم والتنوير»، فهل تنفذ الدول رغبة الغالبية؟ وإذا كانت الديمقراطية مشروطة فمن يحدد تلك الشروط؟ وكيف؟

أسئلة «ثقيلة دم» ولكنها في النهاية أسئلة تضع من جهة علامات استفهام عن معنى الديمقراطية، كذلك تلقي من جهة أخرى الضوء على التباسات ومخاوف عدة يمكن أن تنشأ عند جهات سياسية وأقليات من «مخاطر» الديمقراطية الفالتة من الضوابط الدستورية والثوابت الإنسانية. لنتذكر هنا أن أدولف هتلر لم يأتِ السلطة من طريق الانقلاب العسكري بل بواسطة التصويت والاقتراع وصناديق الانتخاب.

تطرح الالتباسات سلسلة مخاوف؛ ما يفرض إعادة تعريف الديمقراطية. هناك الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع رفضوا فكرة الديمقراطية؛ لأنها تعني في النهاية سلطة الغوغاء الهائجة التي لا تعرف ماذا تريد، وحكم الجماهير المزاجية التي تتقلب في

خياراتها وتتأثر بالإعلام والمال وأجهزة الدعاية، واشترطوا عليها الإكثار من الضوابط حتى يمكن السيطرة عليها وإدارتها في قنوات لا يجوز كسرها وإلا تحولت الغالبية المنتخبة إلى عدوان على الأقليات السياسية غير المنتخبة.

إذاً لابد من احترام الأكثرية الأقلية، كذلك على الأقلية أن تحترم الأكثرية، ولكن مسألة الاحترام المتبادل تطرح إشكالاً دستورياً: من هي الجهة التي تشرف على ضبط التوازن السياسي بين الأكثرية والأقلية؟ وما صلاحياتها؟ ومن يعيّنها؟ وهل تنتخب؟ وما مدى صلاحياتها؟ وكيف تنفذ قراراتها؟ وهل هي سلطة أعلى من البرلمان أم أنها من البرلمان أم تنتخب من خارجه؟

تطرح هذه اللوحة من الاعتراضات جملة أسئلة لتحديد معاصر وأدق لمسألة الديمقراطية، وفي الآن تكشف عن الخلل المنهجي في التعاطي مع الفكرة على المستويين: الدولة وأجهزتها، المجتمع وهيئاته.

كان لابد من هذا المدخل لنفهم التحديات الموضوعية للعملية الديمقراطية وتطورها الزمني، كذلك لندرك أكثر المعنى الضمني لمخاوف الحكومات من الانتخابات ونتائجها وتردد الكثير من المنظمات السياسية في تبني الديمقراطية إطاراً وحيداً وجامعاً لتنظيم العلاقة بين قوى المجتمع ومراكز الدولة.

حاول علي خليفة الكواري مثلاً إعادة تعريف خصائص الديمقراطية المعاصرة في مقال له نشر في مجلة «المستقبل العربي» استناداً إلى نقطتين: بأنها «منهج وليست عقيدة» وهي «ممارسة دستورية». هي منهج «لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها» ومقيدة «بدستور يراعي الشروط التي تتراضى عليها القوى الفاعلة في المجتمع وتؤسس عليها الجماعة السياسية إجماعاً كافياً»، وهي «تأخذ عقائد وقيم المجتمعات في الاعتبار». لذلك وهنا النقطة الثانية، هي «مقيدة وليست مطلقة» إذ لابد من دستور «تتراضى القوى الفاعلة على أحكامه، وتقبل الاحتكام إلى شرعيته». (العدد 168 فبراير/ شباط 1993).

حتى يتجنب الكواري تلك الأسئلة التي طرحت أعلاه أكد نسبية الديمقراطية، أنها عملية تاريخية متدرجة، وغاية لا نصل إليها، وهي في النهاية مؤشر على توازن القوى، ونجاح المجتمع في السيطرة على مصادر العنف وإدارة الاختلاف سلمياً، وإخضاع السلطة لمزيد من الضوابط من خلال قيود دستورية أو تكييفها مع شرائع المجتمع وقيمه. ويستعرض الكواري بعدها محاولات واجتهادات رواد ما يسمى النهضة العربية في مقاربة الديمقراطية ومقارنتها بالشورى وتوافقها معها. ثم يشير إلى نواقص الديمقراطيات

المعاصرة في الممارسة والمشاركة وتوزيع الثروة والعلاقات الدولية. وعلى رغم تلك الثغرات تبقى الديمقراطية أفضلَ وسيلة للاستجابة لمقتضيات التغيير من دون أن تصل إلى الكمال، إذ تلعب الممارسة دورها في تطويرها وتعديلها. وشرط نضج الديمقراطية وتقدمها هو توافر «المساواة السياسية بين المواطنين» والتوافق أو التراضي بين فعاليات المجتمع على «صيغة دستور ديمقراطي»، ويتجه الكواري نحو تبني تعريف روبت دال للديمقراطية بأنها «نظام حكم الكثرة».

يستدرك الكواري في نهاية مقاله مخاطر فكرة «حكم الكثرة» في مجتمعات غير موحدة دينياً وسلبيات «الديمقراطيات العددية» في بلدان متنوعة عرقياً، فيشير من دون أن يحلل إلى «إشكالية استبداد الأغلبية في منطقة تتنوع فيها الديانات والمذاهب والسلالات والتركيبات الاجتماعية التقليدية». (مجلة «المستقبل العربي» العدد 168 فبراير 1993).

لعل الفكرة الأخيرة في مقال الكواري هي الأهم؛ لأنها الوحيدة التي تخرج الديمقراطية من عالم الأفكار إلى عالم الواقع وتؤسسها على الاجتماع والتاريخ لا على النظريات المجردة. فالفكرة الأخيرة تفتح النقاش على حقائقَ تاريخية ووقائعَ زمنية تسقط الكثير من الأوهام.

إعادة إنتاج الديمقراطية

يؤكد الاختلاف على تعريف الديمقراطية أن المسألة تتجاوز التعريف وتفرض ضرورة العمل على إعادة إنتاج الفكرة على مستويين: الأول، المعرفة. والثاني، التاريخ. فإعادة إنتاج الديمقراطية في ضوء المعرفة يساهم في تطور منظومة الأفكار التي تتغير بالتجربة وتطور حالات الزمان واختلاف المكان؛ ما يساعد على ربطها بتاريخ البشر ودرجة التطور وبنية الجماعة السياسية.

لاحظ الأمر المذكور الكثير من المفكرين العلمانيين والقوميين والمسلمين من عرب وغير عرب. وحاول بعضهم تقديم اقتراحات وأحياناً إجابات لتوضيح الالتباسات وتحديد الجوانب الاجتماعية إلى جانب الإطارات القانونية والتنظيمية والدستورية والفقهية. وساهمت تلك المحاولات في وضع المضامين الاجتماعية إلى جانب المفاهيم المعرفية لإعادة بلورة صيغة خاصة لتلك الآلية غير الواعية التي تلعب الدور الأساسي في إنتاج السياسة المعاصرة وتقرير مصير الدولة والمجتمع.

يشير جورج طرابيشي في مقاله عن «الديمقراطية والقومية والأقليات» إلى محاولات الدول الأوروبية توسيع مفهوم الديمقراطية، ويرى أن «حتى منتصف القرن العشرين كانت الديمقراطية تعني حصراً، وطبقاً للتقاليد البرلمانية للثورة الإنكليزية والتقاليد الجمهورية للثورة الفرنسية، احترام التعددية الحزبية والسياسية ضمن نطاق الدولة القومية الواحدة، لكن هذه التعددية لم تعد في العقود الأخيرة محصورة بالنطاق السياسي، بل باتت شاملة للثقافة كما في الولايات المتحدة الأميركية، أو للغة كما في إسبانيا ما بعد الفرانكوية، أو للإثنية كما في فرنسا التي صار مباحاً فيها الكلام على الشعب الكورسيكي أو البلد الباسكي» (مجلة «أبواب»، العدد 9، ص 150).

يحاول إيليا حريق في مقاله «الثورة الإثنية والاندماج السياسي في الشرق الأوسط» التمييز بين الإثنية والعرق والطائفة. فالطائفة الإثنية تشترك في خصائصَ متماثلة «مثل لغة متميزة أو دين أو ثقافة أو تجربة تاريخية قائمة بذاتها» وهي في الآن تعي «اختلافها عن الطوائف الأخرى بفضل هذه الخاصيات نفسها». فالباحث إيليا حريق يربط بين خصائص الجماعة (أقلية أو أكثرية) وبين وعي الجماعة لاختلاف خصائصها. ويقول حريق إن الأمر المذكور لم يكن موجوداً «عند منقلب القرن التاسع عشر»؛ لأن الإسلام عمل «على مرّ السنين على تلطيف الاختلافات الإثنية بين شعوب الشرق الأوسط»، وعندما صعد تيار القومية العلمانية إلى جانب الأصولية الدينية أخذت الصورة تتغير وبدأت «السمة الإدماجية للدين الإسلامي والثقافة الإسلامية» بالتغير والاهتزاز. (مجلة «أبواب»، العدد 9، ص 165).

بسبب حداثة المشكلة لم يلحظ فكر تيار القومية (العربية، التركية، الفارسية) المسألة وتأخر في اكتشاف «أن الديمقراطية إطار تنظيمي ضروري ليس فقط للتعددية في أحزاب الأمة وتياراتها السياسية، بل كذلك التعددية في إثنياتها ولغاتها (...) فضلاً عن التعددية في شخصياتها القُطرية...». (طرابيشي، مجلة «أبواب»، العدد نفسه، ص 151).

على رغم وجاهة ملاحظة طرابيشي، فإنه لا يعير اهتماماً لاختلاف النمو التاريخي بين تطور الدولة في المجتمعات الأوروبية التي قادت التحولات الاجتماعية في القرون الخمسة الأخيرة ونجحت في تأسيس المجتمع السياسي القادر على حسم خلافاته، إلى حد كبير، سلمياً من دون اللجوء إلى العنف، وبين مجتمعات لاتزال في طور التشكل السياسي وتلعب الدولة (النخبة) فيها دور المعرقل للتحولات الاجتماعية وتقمع السياسة والتعدد.

تساعد ملاحظة الاختلاف على فهم اختلاف النظرة إلى الآخر، فالدول القومية الأوروبية أنجزت تاريخياً مهمة توحيد الجماعة السياسية وفرضت حالات من التجانس الاجتماعي في تركيب المجتمع باستثناءات قليلة لاتزال موجودة في إسبانيا وإيطاليا وفرنسا وبريطانيا وألمانيا وبلجيكا وغيرها من دول غرب القارة الأوروبية، وهي استثناءات على رغم قلتها وضعفها تشكل في أحيان كثيرة عقبات تثير المشكلات السياسية.

إذا كان هذا هو حال معظم دول أوروبا الغربية فكيف هو حال أوروبا الشرقية (وتحديداً البلقان)، وكيف هو أمر الدول العربية التي لاتزال تعاني مشكلات الهوية والتنمية وتحديد شخصية المواطن؟

يفتح المأزق المذكور باب الحوار على معنى الديمقراطية ومساحتها السياسية وعمقها التاريخي - الاجتماعي.

حاول محمد فريد حجاب في «أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث» أن يميز بين الديمقراطية المثالية التي تقوم على المساواة بين «المواطنين ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة» وبين الفكرة الواقعية التي تقوم على التمييز «بين أولئك الذين يمثلون جمهرة لا حكم لها ولا تقدير (...) والذين يساهمون حقاً، وهم قلة، برأي ذاتي موجه يتجاوبون مع المثل الأعلى للديمقراطية». (مجلة «المستقبل العربي»، العدد 164، 1992، ص 69 - 70).

يفسر راشد الغنوشي في حوار أجري معه مسألة الاختلاف تلك بالقول: «الظواهر الاجتماعية، ظواهرُ معقدة، لذلك عندما نقول ديمقراطية نعطي انطباعاً وكأن هناك نظاماً محدداً لا اختلاف حوله، على حين أن هناك ديمقراطيات، ليست هناك ديمقراطية واحدة». ويميز الغنوشي بين ديمقراطية وأخرى ويربط الفكرة الديمقراطية بمسألة الهوية، ويفصل بين الليبرالية بصفتها نظاماً اقتصادياً والليبرالية بصفتها نظاماً سياسياً، ويلاحظ أن الديمقراطية الأوروبية لا تعترف باختلاف قوانين الأحوال الشخصية وحق الجماعات الدينية والأقليات في التمثيل السياسي؛ لأنها تقوم على التمثيل الأكثري فقط. ويذهب إلى عقد مقارنة لافتة للنظر «نحن في تاريخنا رغم أنه ليس كل تاريخنا يمثل الفكرة الإسلامية، عرفنا للأقليات حقوقاً لم تصل إليها حتى الديمقراطية المعاصرة، حتى الآن لم تعرف رغم وجود عشرة ملايين مسلم في أوروبا. لم نسمع حتى الآن بنائب واحد مسلم في برلمان، لم نسمع بسفير مسلم أو بوزير مسلم، بل في هذه الديمقراطيات تثار ضجة من أجل قطعة قماش تحملها مسلمة على رأسها». (حوارات مع راشد الغنوشي، قصي صالح درويش، طباعة خليل ميديا سرفس، لندن، 1992، ص 65 و68).

انطلاقاً من الهوة المذكورة يحاول محمد فريد حجاب قراءة اختلاف الديمقراطية ومعضلاتها في العالم الثالث استناداً إلى تفاوت التطور السياسي وعدم انسجامه الاجتماعي - الديني، فيتحدث عن تخلف التصنيع وضعف التنظيم المهني والحزبي وانتشار الأمية والانقسامات الإقليمية والطائفية والعشائرية وعدم مشاركة المرأة في الحياة السياسية والعمل، إلى نهوض المؤسسات القانونية في دول العالم الثالث من أعلى، والتأثيرات السلبية للتجربة الاستعمارية. ويرى - وهذا هو الأهم - أن «تكوين الأمة في الغرب سبق بوجه عام تكوين الدولة. والأمر على خلاف ذلك في العالم الثالث حيث ظهرت الدولة قبل تشكيل الأمة». (مجلة «المستقبل العربي»، العدد 164، ص 80).

يرد حجاب إخفاق الديمقراطية في العالم الثالث إلى التكوين غير الكامل للأمة؛ لأن مسألة الديمقراطية تفترض مفهوم «تأميم السلطة» وأن يقبل الحكام ذاك المفهوم، و «يقرّوا برقابة الشعب على سلطتهم». ويشير إلى التخلف وتزايد الهوة بين العالم الثالث والعالم الأوروبي - الأميركي وخطورتهما على الديمقراطية. فالعالم الثالث «مملوء بالتناقضات ويختلف تماماً عن البلدان الديمقراطية في العالم الغربي»؛ لذلك لابد من تقديم المساعدات إليه وبذل الجهود للخروج به من التخلف بعدها تظهر الديمقراطية «تلقائياً إذا ما اكتملت مقوماتها الأولية (...) لأن الديمقراطية لا تفرض بقرار من السلطة، أو بمطالبة شعبية فورية». (العدد نفسه، ص 84).

يطرح الغنوشي فكرة مهمة في سياق مشروعه لحل المأزق وردم التفاوت بين الواقع الاجتماعي المتخلف والوعي السياسي لمشكلة السلطة وعلاقتها بهوية المجتمع وثقافته، فيذكر في حوار أجري معه في أغسطس/ آب 1989 «أن التنظيم الاجتماعي للحرية في شكل دولة يفترض وجود أرضية معينة يتحرك عليها العمل السياسي وتكون هي الإطار الجامع للجماعات السياسية طالما أن الجماعات السياسية ليست مجرد تراكم أفراد، وإنما هي جماعة سياسية، تشترك في هوية شخصية جامعة، وبالتالي الحرية السياسية تفترض، أو الديمقراطية تفترض مضموناً ثقافياً. فلا يمكن الحديث عن الديمقراطية في أي بلد إلا بالحديث عن هوية، عن المضمون الثقافي الذي يتحرك في إطاره الجهاز الديمقراطي». وفي رأيه أن الإكراه غير ممكن وبالتالي «فإن حرية المعتقد هي حكم وجودي (...) وخصم الإسلام الألد هو الاستبداد ومصادرة حرية التفكير وحرية التعبير». لذلك يربط الغنوشي الديمقراطية بالثقافة والهوية، ويجد أن الديمقراطية ليست نوعاً واحداً، بل سلسلة أنواع تقوم على تعدد الثقافات والحضارات والقوميات والديانات، و «عندما

نتحدث عن الحرية بالمعنى السياسي، تنظيم المجتمع، فإن تنظيم المجتمع يقتضي أرضية ثقافية، وفي المجتمعات الإسلامية تكون هذه الأرضية الثقافية هي الإسلام». (حوارات، ص 32 و33).

في السياق الذي ذهب الغنوشي إليه، يدفع المفكر المصري فهمي هويدي مسألة الديمقراطية إلى نهايتها عندما يؤكد أن الديمقراطية هي تطوير أوروبي لنظام النحل والملل الإسلامي، ويشير إلى تلك المفارقة في كتابه «الإسلام والديمقراطية»، إذ يرى «أن فكرة التعددية لم تعرفها أوروبا إلا من خلال احتكاكها بالدولة العثمانية، التي طبقت نظام الملل منطلقة من سعة الإسلام، فأفسحت لكل آخر مكاناً ومكانة، حتى أمنت وحتمت كافة التمايزات الدينية التي حفلت بها البلدان الداخلة في نطاق الامبراطورية. قبل النموذج العثماني لم تكن فكرة شرعية الآخر واردةً في التجربة الأوروبية، لكن الاحتكاك العثماني - الأوروبي كان كفيلاً بانتقالها ضمن ما جرى تبادله من خبرات وأفكار بين الجانبين خلال القرون الخمسة التي هي عمر الامبراطورية العثمانية». (فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993، ص 71 - 72).

الإسلاميون والمسألة الديمقراطية

يعتقد البعض بأن الديمقراطية كمنهج كفيلة بتذليل كل العقبات والمشكلات التي تعترض التقدم والنمو والتنمية وتزيل كل ألغام الحروب الأهلية والصراعات الدموية والتوتر الاجتماعي والعوامل الدافعة للعنف. هذا نصف الحقيقة بينما النصف الآخر يجد تفسيره في عوامل أخرى ربما تزيد أو تنقص من أهمية الديمقراطية كآلة تنظيم سلمية لتعارض مصالح البشر.

كيف قرأ الإسلاميون هذه المسائل؟ ولماذا انقسموا عليها بين رافض للفكرة إذا كانت تعني محاربة العقيدة وقابل لها إذا كانت توافقها؟

قبل قراءة الخلاف على الديمقراطية في الحركات الإسلامية المعاصرة لابد من التأكيد أنها تلعب سلسلة أدوار متفاوتة بين بلد عربي وآخر. فهناك تنظيمات إسلامية مشاركة في البرلمان وموجودة بنسبة عالية في خمسة برلمانات عربية (الأردن، الكويت، اليمن، البحرين، ولبنان). وهناك تنظيمات حاكمة أو مشاركة في الحكم بنسب متفاوتة

(السودان واليمن). ومجرد القبول باللعبة الديمقراطية وممارستها سياسياً والدخول كطرف مشارك في الحكم أو الحكومة يعني نظرياً أن الإسلاميين يوافقون عموماً على اللعبة وشروطها ويحتكمون للاختيار والانتخاب وصندوق الاقتراع وفكرة التداول السلمي للسلطة.

يحاول الباحث الأردني هاني حوراني شرح خلفيات وظروف ونتائج انتخابات 1993 الأردنية، فيذكر أن الدولة حاولت «لجم الحركة الإسلامية والقوى السياسية الأخرى المعارضة للمفاوضات السلمية مع إسرائيل»، بينما حاولت الحركة الإسلامية «تكريس شرعيتها وتجنب المواجهة مع الحكم (...) والعمل تحت ظلال الشرعية والعلنية». (قراءات سياسية، السنة الرابعة، العدد الثاني، ربيع 1994).

لعل التجربة المذكورة، توفر علينا الكثير من الجهد النظري في نقاش فكرة قبول الديمقراطية أو رفضها. فالمشاركة تذلل الكثير من العوائق الأيديولوجية وتطرح السؤال على الأنظمة التي ترفض الديمقراطية وتقمع المجتمع السياسي وتلاحق المعارضة على اختلافها كما حصل ويحصل في الجزائر (حين حرم الإسلاميون عن حق اكتسبوه عن طريق الاقتراع الشعبي)، وكما حصل ويحصل في تونس (حين منع الإسلاميون من حق تشكيل حزب سياسي والمشاركة في الانتخابات)، وكما حصل ويحصل في مصر (حين اعتقل الإسلاميون الذين تقدموا بطلب ترخيص لإنشاء حزب الوسط بمشاركة الأقباط وغيرهم من قوى سياسية غير إسلامية). هذا الوضع المتأزم دفع الكاتب فهمي هويدي إلى نعي التجربة الديمقراطية في مصر في مقاله «إجهاض الحلم الديمقراطي» تعليقاً على القانون الجديد للنقابات المهنية في مصر الذي أصدره مجلس الشعب، ويذكر أن المجلس تشكل بنسبة 10 في المئة من أصوات الناخبين وقاطع أو لم يصوت في الدورة 90 في المئة، كذلك تراوحت نسبة المشاركة في انتخابات المحليات بين 5 و6 في المئة. ويرى هويدي أن الديمقراطية في مصر «تعاني من أزمة عميقة، أطلق عليها البعض وصف الجفاف السياسي. معناه أيضا أننا نتعامل مع الديمقراطية كمستهلكين لا كمشاركين». (قراءات سياسية، السنة الثالثة، العدد الثاني، ربيع 1993).

إذاً السؤال يجب أن يوجه إلى الأنظمة التي تقمع الحريات السياسية وتمنع تداول السلطة في وقت نحاول أن نقرأ الفكرة الديمقراطية (نظرياً وسياسياً) في أيديولوجية الحركات الإسلامية. فمن يحرم من حقوقه السياسية ويطارد ويلاحق ويمنع من تشكيل حزب سياسي يرفض العنف ويدينه ويهاجم تصرفات حركات التطرف ويقبل بأسلوب

الاقتراع والانتخاب وتداول السلطة سلمياً لا يطالب بشيء محروم منه بل المطالب بالرد على السؤال هو الأنظمة التي تخاف الحرية خوفاً على نفسها.

مع ذلك يمكن قبول المعادلة ولو كانت معكوسة حتى يمكن التوصل إلى صيغة مركبة تحاول قدر الإمكان تسوية المأزق سلمياً. فما هو مفهوم الديمقراطية في صيغه المتداولة في عقل وأطروحات التنظيمات الإسلامية (تحديداً المفكرين والقادة من بينهم) وكيف تصنف تلك المنظمات السياسية فكرة الديمقراطية؟ وكيف تقرأ آلياتها؟

يستعرض زكي أحمد تاريخ فكرة «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر» فيذكر أنها كانت حاضرة في أعمال الإسلاميين الفكرية «منذ حركة الإصلاح الإسلامي، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى هذا الوقت (...) إلا أنه حضور محدود وعرضي ومتأثر بظرف الزمان والمكان» (المستقبل العربي العدد 164، ص 113).

ويصنف زكي أحمد تلك الأعمال الفكرية في حقل الديمقراطية إلى مدارس أربع:

الأولى، حاولت أن تبرز ديمقراطية الإسلام مقابل ديمقراطية الغرب، وتأتي محاولة الأديب المصري عباس محمود العقاد (توفي العام 1964) في الطليعة حين أصدر كتابه «الديمقراطية في الإسلام»، الذي أثر في جيل من الباحثين فصدرت بعده دراسات منها «نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام» لمحمد جلال شرف، و «الفكر السياسي في الإسلام – شخصيات ومذاهب» لعلي عبدالمعطي محمد ومحمد جلال شرف، و «الحرية السياسية في الإسلام» لأحمد شوقي الفنجري. وبعد العقاد صدر كتاب المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي (توفي العام 1973) تحت عنوان «حول الديمقراطية في الإسلام»، أكد فيه على الشورى ودلالاتها السياسية.

الثانية، حاولت أن تبرز نظرية الشورى في الإسلام مقابل الديمقراطية في الغرب، وأبرزها محاولة حسن الترابي في كتابه «نظرات في الفقه السياسي»، وكتاب عبدالحميد الأنصاري «الشورى وأثرها في الديمقراطية».

الثالثة، حاولت التشكيك بالهجوم على ديمقراطية الغرب، وأبرزها محاولة خالد محمد خالد في كتابه «الديمقراطية... أبداً» وكتاب محمد قطب «مذاهب فكرية معاصرة».

الرابعة، رفضت الديمقراطية واعتبرتها فكرة لا تمت للإسلام بصلة، أبرزها كتاب كاظم الحائري «أساس الحكومة الإسلامية» وكتابات «حزب التحرير الإسلامي» ومؤسسه الشيخ تقي الدين النبهاني. (المستقبل العربي، العدد 164، صفحات 113، 114، 115).

من جهة تقديم فكرة التعددية وتراجعها يربط فهمي هويدي الأسباب بالواقع الإسلامي وعصور «التراجع والاستبداد السياسي»، ويلاحظ أن جماعة الإخوان المسلمين وضعت تحفظاتها على فكرتي الحزبية والديمقراطية في وقت مبكر، كذلك كان الموقف التقليدي للجماعة الإسلامية في الهند وباكستان، ويشير إلى محاضرة مؤسس الجماعة الشيخ أبوالأعلى المودودي التي ألقاها سنة 1939 وأكد فيها أن «الإسلام يأبى أن يتحزب أهل المشورة». وجاء الدستور الإسلامي الذي أقره علماء شبه القارة الهندية (31 فقيهاً) في العام 1951 وشمل 22 نقطة ليتجاهل مسألة الديمقراطية، لكنه أشار إلى «حرية إبداء الرأي وحرية التنقل وحرية الاجتماع» (راجع الإسلام والديمقراطية، صفحة 72 - 73).

يرى هويدي أن موقف الجماعتين الإسلاميتين في الهند وباكستان اختلف في الثمانينات والتسعينات حين قبلتا بفكرة التعددية. كذلك حصل التطور نفسه في فكر جماعة الإخوان في مصر، كذلك نص دستور حزب التحرير الإسلامي على قبول فكرة التعددية الحزبية في مشروعه الذي صدر مطلع الستينات. ويربط هويدي التطور المذكور بتطور الفكرة نفسها واختلاف ظروفها المكانية والسياسية، ويشير إلى جهود الكثير من الفقهاء مثل «محمد عبده ورشيد رضا إلى الشيخ محمود شلتوت، في موضوع نظام الحكم أو رؤية الإسلام السياسية (...) وما قاله الشيخان عبده ورضا عن الشورى في تفسير المنار، وما ذكره الشيخ شلتوت بصدد المبادئ الأساسية في الحكم، يزيل كل التباس في الموضوع». ويعتبر هويدي أن تطور الفكرة جاء في سياق التصالح معها. فبعد أن زالت تأثيرات الاشتباك مع الغرب الاستعماري تصرف العقل الإسلامي «بوعي كافٍ حين ميَّز بين ما هو حضاري في الغرب وبين ما هو سياسي». (الإسلام والديمقراطية، صفحة 123 - 124).

يناقش هويدي أفكار الجماعة الإسلامية المحظورة في مصر التي تعتبر أن «الديمقراطية على النقيض من الإسلام»، ويرى في كلامها «شذوذاً على الخطاب الإسلامي العام». ويثبت فتوى «الفقيه الأصولي المعروف» الشيخ يوسف القرضاوي التي صدرت في نهاية الثمانينات ونشرها في كتابه لتأكيد أن التيار العام والأساسي مؤيد للديمقراطية والتعددية. (راجع كتاب القرضاوي «فتاوى معاصرة»، صفحة 636).

تمتد فتوى القرضاوي على 14 صفحة وفيها يؤكد جوهر الديمقراطية التي تشمل الانتخاب والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء، وغيرها من الشئون والمسائل. ويرى أن الإسلام قرر «الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأوجب على الحاكم أن

يستشير، وأوجب على الأمة أن تنصح، حتى جعل النصيحة هي الدين كله (...) كما جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة لازمة (...) وأن الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمة أو أجير عندها». وينتهي في فتواه لتأكيد أن الشورى الإسلامية تقترب من روح الديمقراطية أو جوهر الديمقراطية يقترب من روح الشورى الإسلامية. (راجع الإسلام والديمقراطية، هويدي، صفحات 135 - 149).

جاءت فتوى الشيخ القرضاوي لتحسم الخلاف وترجح وجهة نظر على أخرى، لكنها حتى الآن لم تقطع دابر النقاش، لأن الآراء السياسية والفقهية متنوعة وتختلف باختلاف الظروف والبيئات، وتتركز معظم السجالات على المصطلح وشرعية استخدامه، وعلى المفهوم ومضمونه العقائدي. الصادق المهدي مثلا، يذكر في كتابه «تحديات التسعينيات» أنه «ليس في الإسلام نظام حكم معين، والنظم التي أقامها المسلمون في تاريخهم نظم بشرية اختاروها بحسب ظروف زمانهم ولا يوجد ما يلزم بها الآخرين». لكنه يعود فيؤكد أن الإسلام جاء بمبادئ سياسية مثل الحرية والعدالة والمساواة وضرورة الحكم للجماعة، ألا يعاقب أحد إلا بقانون، ألا يعاقب أحد بجريمة غيره، أن يكون الأمر شورى (مشاركة). وينتهي إلى القول «هذه المبادئ التي أتى بها الإسلام منذ خمسة عشر قرناً تطورت حتى ماثلتها النظم الديمقراطية الحديثة» (ص 197).

وظيفة الديمقراطية

تلعب أحياناً مسألة اختلاط المفاهيم دورها في تقرير الكثير من المواقف الفكرية وربما تؤدي إلى سجالات أيديولوجية لا تنتهي، في وقت تكون الآراء متقاربة.

يمكن أن نلحظ ذاك الاختلاط على غير مستوى، وأحياناً يلعب المفرد أو المصطلح (الكلمة) دوره في إحداث التشويش بسبب عدم انسجام بنية اللغة مع بنية العقل، ويكفي تدوير المصطلح أو مقارنته بما يقابله من مفرد في اللغة حتى يزول اللبس.

أكثر ما نجد الاختلاط المذكور في فكرة الديمقراطية (كأسلوب عمل ومنهج علاقات) حين يتم تناولها كمفهوم تتداخل فيه مسائل الفقه والحكم والتشريع والليبرالية والعلمانية والتغريب والغرب. فالبعض يتناول فكرة الديمقراطية ويخلطها من دون وعي منه بقضايا أخرى لا علاقة لها بها مثل الليبرالية والدولة والعلمانية أو الفقه. وهناك من يرى الديمقراطية وسيلة من أدوات السيطرة الأجنبية وهي «جهاز واعٍ» لمصالحه غير منفصل

عن سلسلة حلقات من المفاهيم المترابطة تبدأ بالاختيار الحر وتنتهي بتدخل الدولة في شئون المجتمع وحرية الفرد ومعتقداته فتقوم عن طريق الإكراه «الديمقراطي» بفرض قناعات يرى أنها غير شرعية ومشروعة ولا تنسجم مع دينه.

إلى الخلط الفكري بين الديمقراطية كآلية تنظيم الخلافات وبين المفاهيم الأيديولوجية المتعلقة بالعلمانية والليبرالية، يلاحظ أيضاً الالتباس نفسه بين فكرة الديمقراطية ونظام الحكم وتشريعاته. لكن يمكن ملاحظة مسألة ذات شأن وهي أن النقد العنيف الذي نجده عند مختلف التنظيمات الإسلامية في مقارعة التغريب والعلمانية والإلحاد وغيرها لا نجده بالحدة نفسها عند مناقشتها فكرة الديمقراطية، وكأن هناك ما يشبه الاتفاق على قبولها كمضمون لا كمفرد أو مصطلح وعلى شرط ألا تتعرض لمعتقدات الفرد الإيمانية. فالفكرة مقبولة بشروط وضوابط مثلها مثل الاشتراكية فهي مرفوضة كمفرد ومصطلح ومقبولة إذا كانت تعني العدل والعدالة والمساواة بين البشر. بينما نجد غيرها من المفردات مرفوضة شكلاً ومضموناً (مفرداً ومحتوى) كالعلمانية والتغريب مثلاً. كذلك نجد الخلط نفسه بين التحديث كضرورة تاريخية وحاجة بشرية والحداثة كمنظور قيمي للأفراد وكنظرة إلى الحياة والفن. مع ذلك يمكن تلمس ما يشبه التمييز بين التحديث بمعنى الإصلاح والتجديد وبين الحداثة كقطع مع القديم والماضي، فالأول مقبول والثاني مرفوض.

على هذا الأساس يمكن قراءة الكثير من المتشابهات والمتقابلات بين التراث والحداثة في سياق متناقض بين خطين: الأول يقبل بها لأنها أساساً موجودة في التراث وهناك ما يقابلها في تجارب الماضي، والثاني يرفضها لأنها غير موجودة وما هو موجود لا ينسجم مع المعروض.

لاشك في أن الخلاف النظري القائم بين الاتجاهين ليس جديداً بل هو يستمد عناصره من الماضي والتراث أيضا، إذ نجد الكثير من الحالات المشابهة في السجال بين أهل الحديث وأهل التحديث وبين من يريد التوفيق بينهما. ونجد أيضا السجال نفسه في عصرنا بين أهل الإصلاح وأهل السلف وبين من يريد التوفيق بينهما بذريعة أن الشرع لا يعترض على التجديد، والإصلاح لا يتناقض مع السلف إذا أخذنا شروط اختلاف المكان والزمان في الاعتبار وهو ما يسميه الشيخ راشد الغنوشي "اختلاف البيئات".

يبقى الخلط عند بعض الإسلاميين بين الديمقراطية كآلة تنظيم العلاقات والخلافات سلمياً وبين مفاهيم الليبرالية والعلمانية وغيرها أهون بكثير من أخطر خلط قد يحصل

في التفكير الإسلامي، وهو ذاك القائم بين الحكم الإلهي والحكم بما أنزله الله على البشر. فهناك من لا يقدر المسافة بين المسألتين ويعتبرهما مسألة واحدة، ويلاحظ أنهما تختلفان في درجات.

أحياناً لا نجد هذا التمييز بين الحكم لله وبين الحكم بما أنزله الله. فهناك بعض الاجتهادات التنظيمية لا يقيم مسافة بين الحكم والحكام ويعتبر أن الحكم بما أنزله الله هو نفسه حكم الله، متجاهلاً تلك القناة الفاصلة بين الله عز وجل وبين أدوات التنفيذ وهم البشر. وتجاهل الفارق عند بعض الفصائل الإسلامية بين المستويين يثير التباسات عدة ويدفع به إلى رفض كل أشكال الحوار مع المختلف والآخر حتى لو كان من المسلمين المؤمنين المتعبدين.

هناك من الإسلاميين من يقيم مسافة بين إيمانه ومستوى تعبده وبين غيره من الناس (مسلمين وغير مسلمين) الذين يندرجون في تقواهم ويتفاوتون في مستويات التزامهم بالمنهج الإسلامي في حياتهم اليومية. وهناك من الإسلاميين من يلغي المسافة بينه وبين غيره ويفترض نظرياً أن التقوى والالتزام والتعبد هي على درجة واحدة ويجب أن يتساوى الناس في مدى تلبيتهم لشروط الشرع في حياتهم اليومية.

يعكس الاختلاف المذكور بين الإسلاميين، في فهم الشريعة ومناهج تطبيقها، نفسه على مستوى السياسة فيقبل الفريق الأول الحوار مع الآخر المختلف، بينما يرفض الفريق الثاني الحوار ويكفر الآخر ويدعو إلى هجرته حاكماً أو محكوماً بذريعة أنه ينتمي إلى الجاهلية ويشرك ما أنزله الله بما صنعه البشر. ويمكن ملاحظة هذه المسألة أكثر ما يكون في حوارات الإسلاميين ضد بعضهم وخصوصاً عند تناولهم موضوعات التعددية والحزبية والبرلمانية والائتلاف مع الأحزاب والمنظمات المختلفة أيديولوجياً وفكرياً.

في مقال تحت عنوان «دروس من تجربة الحركة الإسلامية» نشرته مجلة «الإنسان» الصادرة في فرنسا، يأتي الشيخ راشد الغنوشي على تناقض الإسلاميين فيذكر «أن الإسلامي بصفة عامة واقع في مفارقة عجيبة، فهو من ناحية ضحية القمع والاقصاء العلماني ولذلك فهو يطالب بالحرية وقد يعتمد حتى على مبادئ حقوق الإنسان والمنظمات الإنسانية في الضغط على الحكام المستبدين، ولكن كأني به هو الآخر يحمل عقلية إقصائية لخصومه أو هو يخشى تلك الحرية التي يطالب بها ولذلك بمجرد أن يظفر بها حتى يخنقها ويضيق نطاقها». ويتابع رئيس حركة النهضة الإسلامية التونسية «حتى لترى كثيراً من الإسلاميين كأنهم لا يشعرون بالتناقض بين مطالبتهم الأنظمة العلمانية

بأن تعترف لهم بحق العمل الحزبي وحريات التعبير والتنافس على السلطة بينما هم لا تقر كتبهم بتلك الحقوق لمواطنيهم العلمانيين». (العدد التاسع، ديسمبر/ كانون الأول 1992).

يصف الشيخ الغنوشي ذاك الموقف بـ «لا أخلاقي. كيف أطالب العلمانيين بحق أحرمهم منه لحظة التمكن؟». وعلى الأساس المذكور يطالب باستحداث «ثقافة إسلامية جديدة تستوعب ثقافة العصر» لأن الدعوة حتى تنجح في بيئة جديدة «لا مناص من تفاعلها مع ظروف تلك البيئة». ويحدد شروط نجاح الثقافة الجديدة بنقاط عدة أبرزها «أولوية الحرية على الإكراه» و «المنهج السلمي الديمقراطي» لأن التقدم البطيء «الذي تحققه أساليب العمل السلمي كثيراً ما فاقت جدواها المغامرات». ويرفض الاستراتيجيات المتناقضة داخل التنظيم الواحد والدمج بين «استراتيجية التغيير السلمي والتغيير العنيف»، ويؤكد أخيراً على الحوار في مختلف أشكاله والتداول السلمي على السلطة وتنظيم الأمة في مؤسسات شعبية قوية تدار بالشورى. (مجلة «الإنسان»، العدد التاسع، السنة الثانية، ديسمبر 1992).

يمكن أن نقلب كلام الشيخ الغنوشي الصارم في نقده لعقلية الحركات الإسلامية ونسأل: أليس من العيوب أن ترفض الأحزاب التي تسمي نفسها «ديمقراطية» و «علمانية» و «ليبرالية» وغيرها أن يرخص للأحزاب المختلفة معها أيديولوجياً؟

يفتح نقد الشيخ الغنوشي الذاتي والقاسي النقاش عن موضوع الديمقراطية على مستوى مختلف. لذلك حتى تكون القراءة موضوعية ومتوازنة لكيفية تداول الحركات الإسلامية فكرة الديمقراطية واختلاف مواقفها منها لابد من وضع التصورات المتعاكسة في سياق زمني لا أيديولوجي وإلا ضاعت الفكرة في متاهات نصوصية لا تفيدنا، ولا نستطيع أن نصل معها إلى نتيجة منطقية. فالنصوص المنقولة تحاول ترجمة المعطى النهائي وتحويله إلى نموذج خالص يمكن تركيبه نظريا على الأوراق وطباعته في الكتب، لكن من الصعب تطبيقه على الواقع المغاير. وإسقاط العملية التاريخية وطرد النزعة التجريبية من فكرة الديمقراطية وتطورها الزمني وتقدمها من محطة إلى أخرى يعطل علينا فهم الحركات الإسلامية وقراءة مواقفها من الكثير من المسائل وخصوصاً المسألة الديمقراطية. فالحركات الإسلامية ليست متفقة على الفكرة على رغم اتفاقها على موضوعة الحرية واحترام الآخر، بسبب إشكالية المفرد أو المصطلح. والحركات الإسلامية ليست معادية للفكرة على رغم أن بعضها يتجنب الإشارة إلى الموضوع الديمقراطي لا بسبب رفض

الفكرة بل بسبب اقتناعه بوجود ما يقابلها في موروثنا التاريخي (النصوص والتجارب والشواهد). كذلك لا تجتمع الحركات الإسلامية على برنامج أولويات موحد، بل هي مختلفة ومتعددة في برامجها وأساليب عملها، فهناك من يرفض اللجوء إلى التصويت ولا يقبل بالانتخاب كأسلوب سلمي للاختيار والمفاضلة، وهناك من يقر التصويت ويقبل بالانتخاب كأسلوب للتداول والاختيار والمفاضلة، وهناك من يعتمد العنف وهناك من يرفضه، وهناك من يرفض الدولة بداعي جاهليتها وهناك من يقبل بها، وهناك من يرفض المجتمع بذريعة جاهليته، وهناك من يتعاطى معه ويؤكد ضرورة استخدام أساليب التوعية والتربية الطويلة النفس.

يحاول علي كريم سعيد في كتابه «أصول الضعف، دراسة في الميل العربي المشترك»، أن يفسر المسألة بالقول: «رغم أن المسلمين متفقون على مبدأ اختيار حكامهم بالبيعة، لكنهم لم يضعوا لها شكلاً محدداً. وقد تفنن المسيطرون عبر التاريخ في أساليب انتزاع البيعة وأخذها». ويرى أن رفض بعض الإسلاميين مصطلح الديمقراطية كشكل ومحتوى ومقابلتهم له بالشورى سياسياً «فيه دقة كبيرة ومنطق عملي» لأسباب ثلاثة عددها الباحث كالآتي: أولاً، أن الديمقراطية هي مصطلح (كلمة) يمكن أن يوضع لها تعريف إجرائي يحدد الشكل والمحتوى الذي نرغب فيه، أو يرغب فيه هذا الطرف أو ذاك. ثانياً، لم يدّعِ فلاسفة الديمقراطية أو الليبرالية الغربية أن مفهوم الديمقراطية الذي ينادون به، وتمارسه دولهم يوفر نظاماً كاملاً ومتكاملاً، تام الفاعلية في تحقيق الحرية الإنسانية والعدالة والمساواة، بل هم يقرون بأن الممارسة والنظرية الديمقراطية في الغرب ناقصة وأدنى بكثير مما يروم الإنسان تحقيقه لنفسه. ثالثاً، ان الشورى كمفهوم سياسي إسلامي أو لغوي، مازال وعاء شبه فارغ، أو لنقل غير ممتلئ. ويقترح علي كريم سعيد أن «يجري تحقيق الديمقراطية عن طريق عدم إملائها بمحتوى وتعريف، وإنما بتقديمها كإطار فارغ من المحتوى، وعند ممارسة حق الانتخاب داخل الإطار (الوعاء) سيمتلئ هذا الإطار ويتنوع بالآراء والمواقف المختلفة...». (دمشق، دار النشر وتاريخ الطباعة غير محددتين، صفحات 154، 155، 182، 184، 187).

ويصل في صفحة 180 إلى نتيجة وضعها في الهامش تقول: «في ظل غياب طريقة محددة للشورى فإن المسلمين يمكنهم تأسيس شكل سياسي يكون نابعاً من الشعب ويسود فيه البرنامج الذي تصوت عليه الأكثرية، وذلك سيوفر الحافز - الميكانزم - التنافسي بين فئات الشعب المتنافسة لاختيار قائد ديني - ثم لاختيار مجلس شورى شعبي - يترك له حق انتخاب رئيس للدولة أو يتم انتخابه من الشعب مباشرة». (علي سعيد كريم،

أصول الضعف - دراسة في الميل العربي المشترك، دمشق، دار النشر وتاريخ الطباعة غير محددين). فالمسألة إذاً مسألة مصطلحات ومفردات وتنتهي الإشكالية إذا استبدلت الكلمة بكلمة وأعطيت مضامين مختلفة ومتكيفة مع واقع الناس ومناخهم.

في حوار طويل أجراه محمد عبدالجبار مع السيد محمد حسين فضل الله وصدر في كتاب بعنوان «المشروع الحضاري الإسلامي» أبدى العلامة فضل الله تحفظه على المفرد - المصطلح وذكر أنه عندما يتحدث عن الديمقراطية يقصد «ضد الاستبداد» أي «أننا مع الديمقراطية بمعنى أننا ضد الاستبداد، لكننا لا نستطيع أن نلتزم بكل نتائجها على مستوى القضايا الإسلامية». ويضيف في مكان آخر: «إننا كإسلاميين لا نعتبر أن الديمقراطية هي الخط الذي يعطي الشرعية للقضايا المطروحة في حياة الناس ولاسيما إذا كانت هذه القضايا تتصل بالتشريع، لأننا نعتبر أن الناس لا دخل لهم في مسألة التشريع...». السيد فضل الله لا يرفض الديمقراطية كمفهوم يعزز الحرية ضد الاستبداد، لكنه يرفضها إذا تجاوزت حدها وأخذت تتدخل بمعتقدات الفرد وإيمانه وقضايا التشريع الديني. فالسيد فضل الله يريد أن يضبط فكرة الديمقراطية في إطار مفهومي ويقنن حدود تدخلها، فهو يقبلها كإطار لتنظيم الخلافات السياسية بين الناس ويرفضها إذا تحولت إلى أداة تدخل في شئون الناس الاعتقادية. (محمد عبدالجبار، المشروع الحضاري الإسلامي - حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 125 و126).

العنف الاجتماعي وتنظيمات الجهاد

تختلف الآراء في تحديد الفترة الزمنية التي نشأت فيها تنظيمات الجهاد والجماعات الإسلامية، فهناك من يعود بها إلى الخمسينيات، وهناك من يحددها في مطلع الستينيات، وهناك من يؤخرها إلى السبعينيات.

يرجّح الباحث المصري هشام مبارك في كتابه «الإرهابيون قادمون» أن أولى حلقات خط الجهاد نشأت في مصر العام 1960 «بتشكيل مجموعة من الشباب المسلم الذي تأثر بكتاب (الفتاوى) للفقيه الإسلامي ابن تيمية. وترجع النشأة إلى محاولات الشاب نبيل البرعي (...) لإقناع المحيطين به من الشباب المتدين بأفكار معلمه ابن تيمية وفتاويه». وتمحورت فكرته حول موضوعة الجهاد، ونجح في تنظيم حلقة ضمت مجموعة من الطلاب أبرزهم طلال الأنصاري وإسماعيل طنطاوي وأيمن الظواهري، واقتصر نشاطها على الدراسة

والتعمق في الفكر الإسلامي ولم تنشط سياسياً إلا في مطلع السبعينات (ص141).

يرجّح أستاذ العلوم السياسية في جامعة القاهرة حسنين توفيق إبراهيم أن بدايات «التطرف الديني» ظهرت في «السجون والمعتقلات خلال الستينات، وذلك نظراً لعمليات التعذيب الجسدي والمعنوي التي تعرّض لها المعتقلون من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين في تلك الفترة التي دفعت بعض شباب الجماعة إلى تبني أفكار سيد قطب عن الجاهلية والتكفير والعنف والجيل القرآني» (شؤون الأوسط، العدد 50، مارس/ آذار 1996). بعدها تطورت الأفكار وتبلورت في تنظيمات متخاصمة في مطلع السبعينات. وأخذ التيار المتشدد يعلن نفسه «بشكل سافر اعتباراً من العام 1974 عندما قامت في ذلك العام الجماعة المعروفة إعلامياً بـ(جماعة الفنية العسكرية) بمحاولة لقلب نظام الحكم عن طريق اقتحام الكلية الفنية العسكرية. وعام 1977 عندما قامت جماعة (المسلمون) المعروفة إعلامياً بـ«جماعة التكفير والهجرة» باختطاف الشيخ الذهبي وقتله» (شؤون الأوسط، العدد 50).

تكاد تجمع معظم الدراسات على أن بداية فكرة العنف تأسست وسط الجماعات الإسلامية في السجون المصرية في مطلع الستينات خلال فترة ما يعرف بـ «المحنة الثانية» التي بدأت العام 1965 عندما تعرّضت حركة الإخوان لحملة اعتقالات انتهت بإعدام سيد قطب. وهناك من يعتبر أن النواة الأولى لفكرة العنف تأسست قبل ذلك، عندما ألف قطب كتابه «معالم في الطريق» في فترة «المحنة الأولى» وتسربت فصوله من السجن في العام 1962.

عندما أفرج الرئيس جمال عبدالناصر عن قطب بعد وساطة قام بها الرئيس العراقي عبدالسلام عارف في العام 1964 باشر قطب تأسيس تنظيم مستقل عن حركة الإخوان. ويقال إن بداية فكرة التنظيم الجديد انطلقت من السجن أيضاً في العام 1957 عندما «التقى أحمد عبدالمجيد مع علي عشماوي واتفقا على ضرورة تجميع الإخوان مرة أخرى» (مبارك، الإرهابيون قادمون، ص 65). آنذاك لم تكن أفكار قطب الخاصة تبلورت في صيغة بديلة أو مناقضة لأفكار المؤسس حسن البنا، ولكنه أخذ يغير من برنامج القراءات التربوي الذي كانت تتبعه حركة الإخوان فحذف رسائل حسن البنا وأبقى على واحدة فقط وهي «رسالة العقائد»، وأضاف إلى البرنامج «رسالة العبودية» وكتاب «الإيمان» لابن تيمية، وأربعة كتب لأبوالأعلى المودودي، وستة كتب لسيد قطب، وخمسة تتحدث عن مخاطر الصهيونية والاستعمار.

آنذاك تطور الانقسام على أفكار سيد قطب، ورد تيار المرشد العام للإخوان حسن الهضيبي على أفكاره وبلورها في كتاب مضاد صدر تحت عنوان «دعاة لا قضاة». وأهم ما في الأمر أن أفكار الهضيبي كتبت في السجن أيضاً.

بعد خروج قطب من السجن (1964) عمد إلى تأسيس مجموعة مستقلة عرفت لاحقاً باسم «تنظيم 1965» أشرف على تربيتها بالتعاون مع علي عشماوي والشيخ عبدالفتاح إسماعيل. واعتقل قطب ثانية وأعدم مع ثلاثة من مجموعته وتم تحطيم التنظيم في العام 1966. أثار إعدام قطب الانقسام على أفكاره مرة أخرى بعد أن أخذت تنتشر في صفوف الجيل الشاب من حركة الإخوان. ويلاحظ الباحث مبارك أنه لا يجد في كتاب «معالم في الطريق» أي «أثر لحسن البنا على عكس المنهج المتبع في كتب جميع قادة الإخوان المسلمين (...)، وفي الواقع لا توجد نقاط تماس واضحة بين فكر سيد قطب وفكر الإخوان المسلمين في ما يتعلق بمقولات التحليل الثلاث التي اعتمدها قطب وهي الجاهلية والحاكمية ودار الحرب» (ص 88، 89، 90). وتطور الخلاف إلى أن انتهى إلى انشطار الإخوان فوضعت الحركة سلسلة شروط للعضوية منها أن «على من يخالف ما جاء في كتاب دعاة لا قضاة أن يبحث له عن جماعة أخرى (...) وأصبحت الموافقة على (دعاة لا قضاة) شرطاً أساسياً لعودة أي من أفراد تنظيم 1965 إلى جماعة الإخوان» (ص 105).

منذ تلك الفترة تبلورت في صفوف المجموعات الإسلامية ثلاثة تيارات أخذت تبتعد عن بعضها إلى درجة التناقض والمواجهة:

الأول: خط الإخوان المعتدل (البنا - الهضيبي).

الثاني: خط الجهاد باتجاهاته المختلفة.

والثالث: خط سيد قطب الذي بلوره «شكري مصطفى عقب خروجه من السجن»، واعتمد على فكرة التكفير والهجرة. ويعتبر شكري مصطفى «أول من أسس جماعة منظمة ذات عضوية يعتد بها على أساس خط التكفير الذي برز في نهاية الستينات عقب المناقشات التي جرت لأفكار سيد قطب» (مبارك، ص 106).

عرفت المجموعة باسم «التكفير والهجرة» بينما اسمها الحقيقي «جماعة المسلمين» وهي تبلورت في السجن أيضاً في العام 1969، وانطلقت تنظيمياً بعد الإفراج عن شكري مصطفى في العام 1971. ونجح شكري في ضم أكثر من ألفي عضو إلى أن تم اعتقاله وأعدم في العام 1977.

في وقت كانت أفكار الجماعات وتنظيمات الجهاد تتبلور في حركات مستقلة سياسياً، اتجهت حركة الإخوان إلى المصالحة مع النظام، فجاءت قرارات الإفراج عن قياداتهم في مطلع عهد الرئيس أنور السادات بعد اتصال تولّته في العام 1971 «قيادات الإخوان في المنفى» وحوار جرى «داخل السجون بين الإخوان ومسئولين في أجهزة الأمن كان أبرزهم اللواء فؤاد علام» (ص 112). واستمرت اللقاءات بين 1971 و1973 وتم الاتفاق على «ثلاثة تلتزم بها الدولة» وهي الإفراج عن الإخوان وإسقاط القضية ضدهم وعودتهم إلى أعمالهم، وعدم التعرض لهم في نشر الدعوة، والسماح لهم بالخطابة على المنابر ونشر الدعوة بالكلمة. و «ثلاثة يلتزم بها الإخوان» وهي نبذ العنف، وعدم محاربة الحكومة، وعدم رفع السلاح في وجه الدولة. وأقرت الحركة بالاتفاق وبدأ «الإفراج عن الإخوان المسلمين على دفعات كان آخرها في 22 مارس 1975» (الإرهابيون قادمون، ص 112 - 115).

خرج المرشد الثاني حسن الهضيبي من السجن في العام 1971. وعندما سافر لأداء فريضة الحج في العام 1973 «عقد أول اجتماع موسع للإخوان في الخارج، وجرى الاتفاق على تشكيل لجان للعضوية تعويضاً عن الكشوف التي ضاعت خلال الاعتقالات». ثم تطورت شبكة الاتصالات إلى أن كانت سنة 1977 وما تلاها نقطة انطلاق جديدة لحركة الإخوان.

في هذه الفترة تصاعد الخلاف بين حركة الإخوان والجماعات الإسلامية الأخرى ونجحت الحركة منذ العام 1977 في استقطاب قادة الجماعة في القاهرة والاسكندرية، وتمكنت من السيطرة على أجنحتها الرئيسية في العاصمة وبحري وبعض جامعات الصعيد على «حين استمر قادة الجماعة الإسلامية في أسيوط (والمنيا) بمفردهم ورفضوا الانضمام للإخوان» (مبارك، ص 138 - 139). كذلك أخذت مجموعة نبيل البرعي تشق طريقها المستقل بعيداً عن حركة الإخوان والجماعة الإسلامية وتؤسس لنفسها قوة تعتمد على الجهاد وحده.

اختلطت في تلك الفترة الكثير من الأمور، وبات من الصعب تمييز المجموعات الجهادية المختلفة من بعضها. كانت هناك «مجموعات تذوب في بعضها لتظهر مجموعات أخرى. وهكذا في حركة دؤوبة» (مبارك، ص 142). فانشق مصطفى علوي في العام 1973 عن نبيل البرعي وأسس تنظيم الجهاد وانضم إليه الملازم عصام القمري، وأنشأ وكيل النيابة يحيى هاشم تنظيماً في الاسكندرية في العام 1975، وأنشأ بين 1977 و1979 مصطفى

يسري تنظيماً مسلحاً في القاهرة، وأنشأ أيمن الظواهري (أصبح لاحقاً الرجل الثاني بعد أسامة بن لادن في قيادة تنظيم «القاعدة») حلقة تنظيمية في العام 1975 متزعماً مجموعة نبيل البرعي. وأسس الفلسطيني صالح سرية بعد وصوله إلى القاهرة في 1971 حلقة تنظيمية مستفيداً من نشاطه في حزب التحرير الإسلامي واتصالاته بالإخوان والجماعات، فاستقطب الطالب في الكلية الفنية العسكرية كارم الأناضولي والطالب في كلية الطب طلال الأنصاري وبدأ يتصل بحلقة البرعي بهدف استقطابها فانضم إليه حسن الهلاوي. وهكذا انتشرت حلقات تنظيم الجهاد في جامعات القاهرة والاسكندرية والأزهر والكلية الفنية، وأصدر سرية وثيقةً من تأليفه أطلق عليها «الإيمان» وتعتبر أفكارها العامة من الأسس الايديولوجية لحركات الجهاد، وتختلف في خطوطها عن فكر حركة الإخوان وتتميز عن أفكار سيد قطب بالمزيد من التطرف مع أنها متأثرة بالكثير من آراء صاحب «معالم في الطريق». ويرى الباحث مبارك أن «تنظيم صالح سرية تأثر بشكل واضح بأفكار سيد قطب بعكس المجموعات الجهادية الأخرى مثل مجموعة الظواهري ومحمد عبدالسلام فرج» (الإرهابيون قادمون، ص 150).

تعرّض تنظيم سرية للملاحقة وتمكن أحد عناصره الأردني الجنسية سالم الرحال من الهرب إلى الاسكندرية، وهناك نجح في تنظيم الطالب في كلية الهندسة محمد عبدالسلام فرج. وتمكنت الأجهزة الأمنية من اكتشاف التنظيم الجديد فاعتقلت سالم الرحال وأمرت بترحيله في العام 1979 ونجح فرج في الإفلات وشرع في تأسيس تنظيم جديد يقوم على فكرة الجهاد التي صاغها فرج في كتاب شهير هو «الفريضة الغائبة». كتاب فرج تحول إلى دستور عمل لمختلف حلقات الجهاد، إذ فند فيه التجارب السابقة ونقضها وخصوصاً تجارب الإخوان المسلمين وجماعة المسلمين التي تعرف باسم «التكفير والهجرة». رفض فرج في كتابه مقولة التفكير المرحلي (الاستضعاف ثم التمكن) واستخدم تعبير «القلة المؤمنة» التي تستطيع وحدها قلب نظام الحكم من طريق الجهاد. وهكذا أخذت «مجموعات الجهاد وعبر حلقاتها الثلاث تبتعد خطوة خطوة عن التراث النظري والحركي لسيد قطب». ويرى مبارك أن مجموعات الجهاد التي نشأت منذ الستينات حتى تنظيم فرج في العام 1979 الذي قام بالتخطيط لاغتيال السادات في العام 1981، كانت «مستقلة عن جماعة الإخوان المسلمين». ويرد على مقولات بعض الدارسين الذي يردد أنها جاءت من «عباءة الإخوان المسلمين» ويرى أنه «لا تربطها أية صلة مع الإخوان» (الإرهابيون قادمون، ص 150 - 156).

بعد العام 1979 حصلت متغيرات كبيرة في مصر والمنطقة تمثلت في الصلح مع «إسرائيل»، واندلاع الثورة في إيران، وقيام الاتحاد السوفياتي باجتياح أفغانستان، وأخذت التطورات تنعكس على الجماعات الإسلامية، فانقسمت بين اتجاهين حملت الاسم نفسه «الجماعة الإسلامية»، في وقت نجح تيار الجهاد في السيطرة على خلايا الصعيد. عانى تنظيم الصعيد من ضعف في رؤيته الفكرية والحركية إلى أن التقى مسئول الجماعة في محافظة المنيا كرم زهدي بمحمد عبدالسلام فرج، وتم الاتفاق على دمج المجموعتين وأخذت مقولات كتاب «الفريضة الغائبة» تسود جماعة الجهاد، بينما حافظت الجماعة الإسلامية الأخرى على وثيقتها الفكرية المعروفة باسم «ميثاق العمل الإسلامي».

بسبب سرية التنظيمات تداخلت العلاقات وتشابكت بشكل غامض فحصلت لقاءات مباشرة وغير مباشرة بين مجموعات أيمن الظواهري وعبدالسلام فرج وعبود الزمر وعصام القمري، وتم إعداد خطة كُلِّف عبود الزمر بتنفيذها وصدرت في وثيقة بعنوان «مقومات الاستمرار» دعت إلى اعتماد «استراتيجية التحرك الانقلابي». وبعد أن اكتمل البناء الحركي للتنظيم توجهت المجموعة إلى أستاذ التفسير في جامعة الأزهر الشيخ عمر عبدالرحمن وأقرت بالتوافق معه على «الخطة العامة لتنظيم الجهاد». وأفتى الشيخ بـ «جواز قتل السادات». وقضت الخطة بتنفيذ الاستراتيجية على ثلاث سنوات، إلا أن إقدام السادات على إصدار قرارات أدت إلى اعتقال 1536 من السياسيين المصريين من بينهم 9 من قيادات «مجلس شورى التنظيم» عجلت بتنفيذ الخطة بعد شهور على وضعها.

اقترح الملازم خالد الإسلامبولي خطة الاغتيال والاستيلاء على السلطة ووافق عليها فرج وقيادات التنظيم فنجح في خطوته الأولى (اغتيال السادات)، وفشل في الثانية (إسقاط الحكم)، إذ تمكنت أجهزة الدولة في العام 1981 من إلقاء القبض على أكثر من 70 في المئة من التنظيم قدرتهم الشرطة بنحو 1200 شخص، بينما ذكرت مصادر الجهاد أن عدد المعتقلين فاق 5 آلاف (مبارك، ص 160 - 169).

يرى حسنين توفيق إبراهيم أنه «بعد تسلم الرئيس حسني مبارك مقاليد السلطة، اتبع سياسة مزدوجة من التعامل مع الحركات الإسلامية المسيسة، فانتهج خطاً متسامحاً تجاه جماعة الإخوان المسلمين التي نبذت العنف وقبلت بالعمل في ظل أسس وقواعد النظام القائم (...) في المقابل انتهج النظام خطاً متشدداً إزاء التنظيمات المتطرفة» (شؤون الأوسط، العدد 50).

أدى فشل التنظيم في انقلابه واعتقاله بالكامل إلى انقسام في صفوفه. وكانت المصادفة أن يحصل الخلاف في السجون والمعتقلات، كما حصل الأمر نفسه مع الإخوان في المحنتين

الأولى 1954 والثانية في 1965. ودب الانقسام بين خطين الأول تزعمه عبود الزمر الذي يحمله التنظيم فشل الخطة العسكرية التي وضعها، والثاني قاده الشيخ عمر عبدالرحمن (المعتقل حالياً في الولايات المتحدة بتهمة التحريض على العنف). وبسبب ذاك الخلاف واستمرار الملاحقات شهدت الثمانينات «ظهور الكثير من التنظيمات المتشددة التي كان بعضها مجرد انشقاقات عن تنظيمات أكبر، ومن هذه التنظيمات على سبيل المثال «التوقف والتبيّن» و «جماعة الشوقيين» و «الناجون من النار» (حسنين إبراهيم، شؤون الأوسط، العدد 50).

يذكر مبارك في كتابه أن الخلافات داخل التنظيم انفجرت بعنف في سجن ليمان طرة وانقسم إلى مجموعتين واحدة كانت أقرب إلى فرج وتضم عبود الزمر وطارق الزمر ونبيل المغربي وعصام العمري وأيمن الظواهري، وأخرى أقرب إلى الشيخ عبدالرحمن وتضم كرم زهدي وناجح إبراهيم وأسامة حافظ. وهكذا انتهت الوحدة التي تأسست في الصعيد بين الطرفين وعاد كل فريق إلى مجموعته الأولى. وتركزت أهم نقاط الخلاف على ثلاث: إمارة التنظيم، العذر بالجهل، والسرية في العمل الإسلامي (الإرهابيون قادمون، ص 176 - 188).

انقسم تنظيم الجهاد في العام 1984 إلى تيارين:

الأول: «الجماعة الإسلامية» ويقودها الشيخ عبدالرحمن وأبرز قياداتها: كرم زهدي وناجح إبراهيم وعاصم عبدالماجد وعصام دربالة وأسامة حافظ وطلعت فؤاد قاسم وعلاء محيي الدين وصفوت عبدالغني وممدوح علي يوسف وضياء الدين فاروق وعزت السلاموني وأحمد عبده سليم ومحمود شعيب وجمال فرغلي وحسن غرباوي ورفاعة أحمد طه ومصطفى حمزة (معظمهم قتل أو أعدم أو معتقل أو ملاحق).

الثاني: «حركة الجهاد الإسلامي» بقيادة عبود الزمر وتضم عصام القمري ومحمد الأسواني (قتلا في العام 1988)، وأيمن الظواهري (ملاحق ومطلوب دولياً ويعيش الآن في أفغانستان). ويقال إن تنظيم «طلائع الفتح» - الذي قبض على 800 شخص من أعضائه للتحقيق معهم في العام 1994 - على علاقة بـ«حركة الجهاد» (مبارك، ص 192 - 193). ويؤكد حسنين توفيق إبراهيم «باستثناء تنظيم الجهاد وتفرعاته التي ظهرت خلال التسعينات (تنظيم طلائع الفتح) والجماعة الإسلامية، فإن التنظيمات الأخرى أنهكتها الضربات الأمنية للنظام، ولم يعد لمعظمها أي تأثير في ساحة العمل الحركي. وعموماً بقيت الجماعة الإسلامية في التنظيم الأكثر فاعليةً في تحدي النظام الحاكم، والدليل

على ذلك أنها ارتكبت أكثر من 90 في المئة من أعمال العنف والإرهاب التي استهدفت الدولة والمجتمع منذ العام 1987» (شؤون الأوسط، العدد 50).

يلاحظ من السرد الزمني لحركات الإسلام السياسي وتفرعاته أن الظاهرة ليست جديدة وأن نجاح الأنظمة في تطويقها والتضييق عليها ليس جديداً. فالظاهرة تعيد إنتاج نفسها في كل فترة زمنية في سياقات سياسية مختلفة؛ ما يدل على أن مصدر «العنف الأصولي» أساسه «العنف الاجتماعي»، وهو بالضبط ما يجب على الأنظمة أن تبحث عن معالجته بأساليب السياسة والتنمية لا بأدوات الضبط والقمع. وبسبب هذا القصور النظري في التعامل مع الظاهرة السياسية نجحت لاحقاً شبكات التطرف في الامتداد التنظيمي وإنتاج مقولات عنيفة تركت تأثيرها السلبي على نمو أفكار المصالحة والانفتاح. ففي التسعينات انتكست شرائحُ من تلك الجماعات وانقلبت على مفاهيم التعايش والديمقراطية والتداول السلمي للسلطة التي قال بها الجيل المؤسس للإخوان.

مسلمون وإسلاميون وما بينهما

تختلف كتابات المفكر الإسلامي عن التنظيمات الإسلامية. فالمفكّر يمزج بين علومه وأهداف التنظيم ويقدّم أطروحاته السياسية بشكل تحليلي ومنهجي، بينما أفكار التنظيمات تكون أكثر مباشرة ووضوحاً وهي أقرب إلى البرنامج العملي المختصر في نقاط محددة. ولابدّ من ملاحظة هذا الفرز بين كتابات المفكّر وأفكار التنظيم حتى تنجلي صور المواقف وألوانها.

كذلك تختلف آراء التنظيمات الإسلامية وتفترق على غير محور، ولا تقتصر الاختلافات على تصوّر المسائل بل في تحليلها وتحديد معالجاتها أيضاً، وتصل الخلافات أحياناً إلى حد التناقض في منهج المعرفة ومداخل قراءة المشكلات وأساليب حلها وطرق تذليلها. ولا يقتصر الاختلاف على الأسلوب فقط بل يطال جوهر القضايا كالديمقراطية والحوار مع الآخر والاعتراف به والائتلاف الحزبي مع أحزاب ليست إسلامية ودور البرلمان والتشريعات الرسمية وغيرها من النقاط الحسّاسة التي تغطي هموم المواطن ومتطلباته.

يمكن التمييز بين خطين إسلاميين كبيرين يتنافسان على تأكيد شرعية التمثيل ومشروعية الفكر والمنهج وهما: تيارات الإخوان المسلمين التي تمثل التوجّه العقلاني

والمعتدل والواقعي، وتيارات الجماعات الإسلامية ومنظمات الجهاد، التي خرجت إلى الساحة السياسية في ثمانينات وتسعينات القرن الماضي، وهي ترفض الأسلوب السلمي وترجح الجهاد وقتال السلطة وتخون «الإخوان» بسبب تساهلهم ومرونتهم وقبولهم بمبدأ التفاوض مع السلطة والتعاون معها.

إذا قمنا بجردة سريعة لمنشورات تيارات الجماعات والجهاد نلاحظ أنّ معظم المقالات والبيانات والتصريحات المنشورة تركز على مهاجمة سلوك الإخوان وفكرهم أكثر من تركيزها على نقد السلطات ومهاجمتها. بل نجد كثيراً من النقد الجارح الممزوج بالشماتة والسخرية من مواقف الإخوان ومراهناتهم على السلطات وتعاونهم معها ومجاراة الحكومات في نقدها للعنف والتطرّف والإرهاب. وكثيراً ما تستعين جماعات الجهاد بمواقف الحكومة المصرية (رفضها إعطاء تصريح لحزب إسلامي)، وتجربة الجزائر (الانقلاب على الانتخابات)، إلى مواقف السلطات وسلبيتها مع الإخوان وتستخدمها ذريعةً تعمل لمصلحة استراتيجية الجهاد وفي الآنَ نفسه تستغلها لحث الإخوان والضغط عليهم نفسياً للإقلاع عن الأسلوب السلمي الديمقراطي واللجوء إلى السلاح كلغة وحيدة في «السياسة الشرعية» الواجب اتباعها في مخاطبة الحكومات. وهكذا تصبح حركة الإخوان «رهينة المحبسين» فهي مطاردة من السلطات بذريعة كثرة إسلاميتها، وملاحقة من تنظيمات الجهاد والجماعات بذريعة قلة إسلاميتها.

أهم مفارقة يمكن ملاحظتها بين توجّه الإخوان وتوجّه حركات الجهاد والجماعات أنّ الأولى علنية تتبع أسلوب المكاشفة والمصارحة وتعتبر نفسها مسئولة عن أعمالها وسياساتها وهي تدين تصرفات غيرها؛ لأنها لا تتفق معها. بينما الثانية سرية وغير علنية على رغم صراحة أفكارها ووضوح مواقفها، إذ إنّ البيانات والتصريحات الصادرة عن الجماعات والجهاد سرية وأسماء قياداتهم مستعارة وعناوينهم مجهولة ومراكزهم غير معروفة.

لعلّ اختلاف أسلوب عمل كلّ فريق يفسّر اختلاف تفكير ومنهاج عمل كلّ طرف. فحركة الإخوان مسئولة عن كلّ كلمة لذلك تزنها قبل أنْ تقولها، بينما لجوء حركات الجهاد والجماعات الإسلامية إلى الاستعارة وسرية العناوين والأسماء يترك مساحة أوسع لقول كلّ الأشياء؛ لأنّ المسئولية ستقع في النهاية على مجهول أو مجهولين. فمن يعيش في عالم من السرية المحكم إلى درجة الانغلاق تصبح الأفكار محكومة بذاك العالم الداخلي المغلق على نفسه وغيره، وتصبح لغة المخاطبة محصورة في «مجتمع مغلق» يخاطب نفسه

ولا يكترث كثيراً لوقع الكلمة ومسئوليتها وتأثيرها في جيل أو أجيال. فأسلوب الإخوان سلميّ وتربويّ طويل النفس بينما أساليب الجماعات وحركات الجهاد انقلابية وتعبوية ودعاوية تعتمد على تواصل التضحية وضمير الأمّة من دون اكتراث للمكاسب الراهنة والمؤقتة. ولعلّ الاختلافات المذكورة توضح تلاوين الصورة السياسية للمفكّرين وقيادات الإسلاميين خصوصاً من مسائل العنف والديمقراطية والتعاطي مع الآخر المختلف.

التدين والسياسة

يرى رئيس «الجبهة الإسلامية القومية» حسن الترابي في مقال له نشرته مجلة «الإنسان» أنّ التدين أصبح «نسبة إلى الإسلام لا إيماناً بالدين. أصبح الفقه محفوظات من الآثار ثم أصبحت الأمّة تاريخاً» (ص 13). ويقترح الترابي حتى يعود الإسلام إلى لعب دوره التاريخي اعتماد الخطوات الآتية: إحياء التوحيد، تطوير الاقتصاد، بعث حياة اجتماعية لا تقوم على العصبية، خروج المرأة من عزلتها، تحديث العلم وتوحيده، تجديد الفقه، اعتماد الشورى والرأي، واختيار الحاكم الصحيح، وبناء علاقات دولية قانونية.

يطلق الترابي على تصوّره تسمية «النظام المركّب» إذ لابدّ «للحركات الإسلامية اليوم أنْ تبدّل هذه الأصول وتعود مرة أخرى لقرار الشورى الذي يسمّى الإجماع». ويُطالب المسلمين أنْ «يتصلوا ببعضهم عبر العالم قاطبة»؛ لأنهم «إخوان في الأمّة». كذلك يُطالب «الاتصال بالغرب عبر الحوار والدعوة قصد هدايتهم». ويقترح أيضاً تقديم نموذج للنظام «العالمي العادل»؛لأنّ نظام الأمم المتحدة «مؤسس على غير العدل ولا يراعيه، وهو مخالف حتى للنظم الديمقراطية الغربية». ويرى الترابي أنّ «البرلمان في أوروبا أقوى من السلطة التنفيذية، لكنّ مجلس الأمن أقوى من البرلمان العالمي بما فيه الدول العظمى».

لا ينكر الترابي الشورى والرأي والاختيار فهي واردة لكنها تأتي بعد التوحيد والاقتصاد والتنظيم الاجتماعي وحقوق المرأة والعلوم والفقه، فبرنامج الأولويات تحدده في النهاية الحاجات وشروط المكان والزمان. (مجلة الإنسان، العدد التاسع، السنة الثانية، ديسمبر / كانون الأوّل 1992. مقال «العمل الإسلامي المعاصر: نظرات وعبر»).

في كتابهما عن «حقوق الإنسان في الإسلام» يشرح إبراهيم مدكور وعدنان الخطيب وجهة نظرهما بشأن نظام الحكم في الإسلام فيذكرا أنّ «لاشك فيه أنّ الإسلام لم يأت بنظام معيّن من أنظمة الحكم وإنما وضع مبادئ عامّة تصلح لكلّ زمان ومكان، كالشورى،

والعدالة، والحرية، والمساواة، وفي عمومها ما أكسبها مرونة تفسح المجال للتطوّر والتجديد». ويحدد الباحثان مصادر التشريع في الإسلام وهي كما هو معروف، القرآن «وهو المصدر التشريعي الأوّل في الإسلام، يُخاطب العامّة، ولايدخل في التفاصيل والجزئيات»، وتشريع السنة «وهو المصدر الثاني، ينصب على أحداث لها ظروفها الخاصة، ولا تحول دون مواجهة أحداث أخرى في ضوء ظروف جديدة». ويؤكدان أنّ الإسلام لم يعرف مبدأ فصل السطات «وكثيراً ما اجتمعت هذه السلطات في يد واحدة، وعند تعددها قد لا تلتزم بما رأته سلطة أخرى». وبعد اتساع رقعة الإسلام «تكونت مدارس تشريعية متعددة، وحاول الفقهاء والمجتهدون أنْ يضطلعوا بالعبء وأنْ يسدوا الفراغ». وهكذا «لم يقف التشريع الإسلامي عند النصوص وحدَها، بل كان للرأي فيه مجال». وينتهي الباحثان إلى اقتراح شرعة لحقوق الإنسان انطلاقاً من فكرتهما التي تقول إنّ نظام الحكم في الإسلام «لم يرسم له نظام معيّن وأفسح نسبة المجال للاجتهاد واختيار الملائم، على شريطة أنْ يقوم الحكم أساساً على الشورى، والعدالة، والحرية، والمساواة». (دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى 1992، ص 38 -44).

بعد أن يضعا مسودة دستور مقترح لحقوق الإنسان يؤكدان «أنّ أشد النظم المعاصرة قرباً من المبادئ التي جاء بها الإسلام في الشورى والصالح العام هو نظام الحكم الديمقراطي»، ويطلبان الأخذ بها خصوصاً تلك «التي تتفق والمبادئ المقررة في الإسلام مع اجتناب عيوبها التي تخالف المبادئ الإسلامية». (إبراهيم مدكور وعدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى 1992، صفحة 84).

إذا كان راشد الغنوشي وحسن الترابي والسيدمحمد حسين فضل الله وغيرهم من المفكرين الإسلاميين يؤكّدون مسائل الشورى والرأي والاختيار مع وجود اختلاف بينهم على استخدام المفرد أو على تفسير المصطلح، نرى هناك من يقول بالشورى لكنه يشكك بالديمقراطية وصحة خيارها بسبب خللها التنظيمي والتمثيلي. فالأستاذ في كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية محمد طي قرأ صلاحيات الحاكم في العصر الحديث، وقارنها بصلاحيات الحاكم في الإسلام بأسلوب مخالف للرأي المتداول حين وجد أنّ «الأديان السماوية وفي مقدّمها الدين الإسلامي قضت ومنذ البدء على الحاكم أنْ يحكم بما أنزل الله». فالحاكم ليس مطلق الصلاحية وعليه التزامات تجاه الشريعة والناس «حتى يستطيع بالمقابل أنْ يُطلب من الناس طاعتهم ومؤازرتهم في تحقيق خططه». (مجلة «العرفان» تشرين الثاني/ كانون الأول 1994).

انطلاقاً من المبدأ المذكور يأخذ الباحث بنقد ثغرات النظام البرلماني وعدم صلاحياته التمثيلية؛ لأنّ البرلمان «ليس هو الواضع الحقيقي للتشريعات» لذلك يلجأ أحياناً إلى «منح الحكومة صلاحية اتخاذ المراسيم الاشتراعية» لأن البرلمان «يتلهى بالنقاشات والمزايدات لإرضاء ناخبيه، فيما الحكومة بحاجة إلى بت المسائل بسرعة نظراً لسرعة وتائر التطوّر».

يوافق الباحث الحقوقي على أنّ مسألة الانتخاب «إنجاز عظيم في القوانين الوضعية» غير أنها لا تكشف «عن إرادة الشعب بكامله ولا حتى بأكثريته» بسبب عدم مشاركة جميع المسجلين في الاقتراع، ولأنّ البرلمان حين يصوّت «لا يصوّت بوعي وحرية كاملين» بسبب انتماء الأعضاء للأحزاب أو «أنّ أكثريته تمثل في الحكومة وتأتمر بأوامرها»، ولأنّ التصويت واختيار المرشحين يتأثر بعاملين «الأيديولوجية والقيم من جهة وبقوى الضغط القائمة في المجتمع من جهة أخرى» ويبقى المحروم «قابعاً في محيطه الضيق مهما تكن كفاءته وقدراته القيادية والتمثيلية». والنتيجة برأي الحقوقي اللبناني «أنّ الشعب لا يمكن أنْ يحكم أو يقرر على الأقل في كلّ بلدان العالم اليوم».

لذلك يقترح أنْ يثقف الشعب «بالثقافة الإسلامية» حتى تتفق خياراته « مع ما يقرره الشرع الحنيف». ويُطالب بأنْ يختار المسلمون «لأنفسهم إماماً»، على أنْ تختار الإمام «مجموعات العلماء والمكلفين بالإشراف على الترشيح وقبول ترشيحات من تتوافر فيهم الشروط التي حددها الإمام». (العرفان، نوفمبر/ ديسمبر، 1994).

هكذا بعد أن ميّز الأستاذ في كلية الحقوق بين صلاحيات السلطة الاشتراعية (البرلمان) وصلاحيات السلطة التنفيذية (الحكومة) اختصر الاقتراع على اختيار هيئة من العلماء تقوم بانتخاب الإمام صاحب الصلاحيات الواسعة الملزمة بالشورى والشرع؛ لأنّ السلطة في الإسلام تعود برأيه إلى الله وهو الذي «يمنحها للحاكم مقيّدة بالأحكام التي وضعها كأصول وأحياناً كتفاصيل»، ولا يخشى من الشطط «مادام العلم والعدالة متوافرين لدى الحاكم وما دام القاضي محمياً مادياً ومعنوياً» (العرفان، ص 109 - 121).

لا يمكن فهم تحليل أستاذ الحقوق في إطاره المجرد لأنّ الخلاف على مثل تلك المسألة لا يقوم على النص بل على أدوات التنفيذ، فهو يفترض من جهة نسبة عالية من الوعي والإدراك والنزاهة والتجرّد ويقترح من جهة أخرى درجة تمثيلية شديدة الاختصاص تتوسّط صيغة الحاكم المطلق والبرلمان المشرع على مختلف الضغوط والأهواء. مثلاً يوافق

على اختيار المسلمين إمامهم بواسطة مجموعة العلماء والمشرفين لكنه لم يحدد اختيار هؤلاء، هل يتم ذلك عن طريق الاقتراع وصناديق التصويت أو تقوم «صفوة» مختارة من «نخبة» المجتمع باختيار الإمام بمعزل عن الناس؟ فالصيغة الغامضة تدل على ذاك الالتباس الذي يخلط بين الحكم والحكّام والحكومة. فالقوى التي تنفذ أحكام الدستور سواء في حكومة إسلامية وغير إسلامية هي عناصر بشرية لابدّ من وجود آلية أو هيئات تقوم باختيارها أو انتخابها، وهذا لا يتم برد الاختيار إلى صفوة بمعزل عن إرادة الناس وحقهم في الاختيار. وهذا النوع من الاختيار «النخبوي» مالت حركات الجهاد والجماعات الإسلامية إلى تأييده حين صنفت الناس ورفضت الانتخاب واسطة للاختيار.

التمييز بين المسلم والإسلامي

مَنْ هم الناس، وما هي أصنافهم؟ وكيف يراهم بعض المنظرين لفكر بعض حركات الجهاد والجماعات الإسلامية؟ وكيف يتم التمييز بين المسلم والإسلامي؟

يقسّم «أبوعبدالله» في مقال جاء تحت عنوان «في السياسة وفقه الواقع» الناس إلى «ثلاث مدارس رئيسية تفرع عنها من أخذ باثنين من هذه الأسباب ولم يكتمل الحال إلاّ لمن وفقه الله للأسباب الثلاثة». وحدد المدارس الثلاث كالآتي: «قوم جعلوا القوّة مقصورة على تصحيح الاعتقاد والالتزام بالسلوك (...) بلا جهد ولا نصب وطالبوا العقول أنْ تقبلها ونعتوا كلّ منكر لها بأوصاف الانحراف والضلالة والقصور». و«آخرون جعلوا القوة هي فهم الواقع وإدراك اللعبة السياسية المحلية والدولية والتحرّك في هامش المصالح بلا ضوابط من دين الله فنشأت مدارس للعمل الإسلامي أوصلت أصحابها للشرك والضلال أو كادت كلّ بحسب ممارسته». و«فريق ثالث ومعظمهم من الشباب المخلص ظنوا نتيجة عجز هؤلاء وأولئك أنّ القوة هي الرمي مع حظ ما من القوة الأولى وشبه جهل مطبق بالقوة الثانية فقدموا نماذج على الإخلاص وقوة الاستشهاد في إطار من الفشل المتكرر».

يرى «أبوعبدالله» أن شباب الفريق الثالث «أكثر الفرقاء إخلاصاً وأفهمهم قبولاً وقرباً من النجاة والنجاح». ويقترح «أبوعبدالله» على الشباب حتى يأخذوا حظهم بالنجاح أن يأخذوا من القوة الأولى «صحة المنهج والاعتقاد» ومن الثانية «فهم السياسة والواقع ليكتمل لهم المسار».

يبدأ «أبوعبدالله» بشرح فكرته التي تجمع بين مناهج الفرقاء الثلاثة: صحة العقيدة

والالتزام بالسلوك، فهم الواقع وإدراك اللعبة السياسية المحلية والدولية، والإخلاص والعمل والجهاد وقوة الاستشهاد. (الفجر، العدد 15، السنة الثانية، 1996. تصدر عن مركز الإعلام الإسلامي، الدانمرك).

يلاحظ من التقسيم المذكور أنّ فرز الناس يتمّ على أساس السياسة ومنهج الاعتقاد ولا يقيم أيّ أهمية للمصالح والعلاقات. وعلى أساس الفرز العقائدي يظهر أنّ مجال الاختيار محصورٌ في دائرة ضيّقة يخرج منها كلّ مَنْ لا تنطبق عليه الشروط الثلاثة التي حددها «أبو عبدالله». فالديمقراطية غير واردة؛ لأنها أصلاً لا تدخل في سياق التقسيم أو الاختيار بين الناس وفئاتهم.

هذا الغموض لانجده في مقال «مصطلح الثابت والمتغيّر في ميزان الأصول والواقع» كتبه الشيخ «أبوقتادة» ردّ فيه على كتاب صلاح الصاوي «الثوابت والمتغيّرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر» الذي حاول أنْ يفسّر اختلافات وخلافات الحركة الإسلامية في العمل الإسلامي مستخدماً المنهج القرآني والسنة النبوية ومدارس الفقه.

اتهم الشيخ «أبوقتادة» الصاوي بأنه «تجاوز في كلّ كتابه البحث عن التوصيف الشرعي لواقع الحكومات والدول التي تعيشها الحركات الإسلامية، وهو توصيف يجب الاتفاق عليه ويجب أنْ يكون من الثوابت؛ لأنّ هذا التوصيف متعلق بالثوابت والمحكمات في قضية الإيمان...».

ويرد الشيخ «أبوقتادة» على جعل الصاوي «مسألة الدخول في البرلمان والاشتراك في العملية الديمقراطية من باب المتغيرات ومن مجاري الاجتهاد التي يتفاوت الناس في تقديرها». ويؤكد أن هذه النقطة «من المسائل المختلف عليها بين الإسلاميين (...) وهو خلاف يدور بين موجب ومجوز ومانع، والمانع بين حاظر مؤثم ومكفر مضلل...».

ويشير الشيخ المجهول الهوية والعنوان إلى شروط الدكتور لدخول المجالس النيابية منها «الاجتناب والبراءة حتى يعلم قيامها على الإسلام والتزامها حالاً ومقالاً بسيادة الشريعة الإسلامية (...) والدعوة إلى هذا الأصل الجامع ونصرة الدين الحق وإقامة الحجة على المرتابين».

يسخر الشيخ «أبوقتادة» من شروط الصاوي إذ «كيف يمكن للنائب في البرلمان أنْ يدخل هذا البرلمان بهذا الشرط؟» ويعلق «فهلا قلت لنا لا يجوز وكفى» لأنّ مثل هذا البرلمان غير موجود. ويرى الشيخ «أنّ ما تقوم به على أرض الواقع جماعات العمل السياسي (...)

هو استجابة واقعية (بغض النظر عن النية والقصد) لمطالب الجاهلية». (الفجر، العدد نفسه).

يلاحظ من قراءة الشيخ «أبوقتادة» أنه لا يرفض فكرة البرلمان بالمطلق لكنه يرفض البرلمانات القائمة حالياً ويهاجم القوة الإسلامية التي وافقت على الدخول بلعبتها على رغم علمها بجاهليتها، لكن الشيخ لا يحدد شروطه أو يرسم مواصفات البرلمان المقترح وهيئاته وأساليب انتخابه، ويرجّح أنه يرفض فكرة الانتخاب ويفضل مسألة الحشد.

يوزع الكاتب عُمر عبدالحكيم في مقال تحت عنوان «الحركات الجهادية... وعملية الحشد والتجنيد» المدارس الإسلامية السياسية على ست:

الأولى «الحركة التي يحب أصحابها أنْ يسمّوها الأم». ويسخر من حركة الإخوان التي تخلت عن شعاراتها السابقة وباتت تطرح الآنَ «الديمقراطية دستورنا، والبرلمان سبيلنا، والحصول على مقعد في وزارة طاغوت أسمى أمانينا».

الثانية «التجمّعات والمدارس التي رفعت شعار (أهل السنة والجماعة) وتبنت (منهج السلف) وانتمت حتى اسمياً لهذا المسمّى الشريف (السلفية)». ويتهم قادة هذا التيار بأنهم تخلوا عن منهجهم وأصبحوا «عبّاد الشيوخ والأمراء (...) بعد أنْ سوّغ كبيرهم كلّ الموبقات وأبشع المؤامرات...».

الثالثة «طرحت نظرية تحتوي على كثير من جوانب الخير منهجاً وتربية، منطلقين من تصحيح (الولاة والبراءة) والتركيز على توحيد الحاكمية لبناء (قاعدة صلبة) مؤهلة...»، ويتهم قادة هذه المدرسة بأنها تعيش «على جدالات (بيزنطية) ما تفتأ تدور وتعيد في حلقات البحث المجرد».

الرابعة «ترخصت وتوسّعت في طرح نظريتها على حساب أساسيات معتقدات هذا الدين الحنيف لتواكب مستوى الفهم والممارسات السياسية بزعمها وتعتمد التثقيف والتربية السياسية والواقعية أساساً لتعبئة قواعدها». ويرد عليها بأنها خرجت على «القرار الصائب والممارسة المجدية».

الخامسة وهم الذين اهتدوا «إلى أنّ الطريق هو (التبليغ والدعوة)». ويرى إذا ضربنا صفحاً عن القصور والعوج في منهجهم من الناحية الشرعية والواقعية وجئنا لنقارن في زاوية الخير التي لديهم والنتيجة التي حصلوها (...) ونظرنا إلى عملية التبليغ والدعوة (...) لوجدنا أنّ الله هدى ببركات الجهاد (...) عشرات أضعاف ما حصلوا بجهودهم المشكورة».

السادسة، وهم أولئك الذين «نسبوا أنفسهم إلى (السلوك والتربية) بزعم التصوف وتزكية النفس». ويرى أن هذه الفئة انحرفت وضلت وخرجت على شعاراتها.

يخلص الكاتب «عُمر عبدالحكيم» إلى أنّ المدارس الست انتهى دورها «على اختلاف بعدها وقربها». ويرى أنّ حركات الجهاد المسلّح «قد ورثت واقعاً ومنهجاً جوانب الخير وجوهر الشعارات الخيّرة المرفوعة في كافة مناحي ما سمي بالعمل الإسلامي أو الدعوة الإسلامية أو الصحوة، وتجاوزت ما وقعت به من قصور وعوج». وينتهى أخيراً إلى وضع برنامج من تسع نقاط للحركات الجهادية لترث «الحشد البشري لسلسلة الجهود الخيّرة لمشروع الصحوة عبر القرن الأخير» لأن «التجمّعات الجهادية» يجب أن تنتبه إلى عظم المسئولية وتشعبها، ومن ذلك ومن أهمّه وضع نظرية مستقيمة مدروسة لعملية (الحشد والتعبئة) قبل أنْ يفاجئها نصر بفعلها أو بفعل الظرف فتجد نفسها عاجزة بحكم واقعها عن قيادة أمّة». (نشرة الفجر، العدد 15، السنة الثانية، 1996).

يلاحظ من نصوص الإسلاميين أنّ لكل حال مقاماً، وأنّ شروط المقام (المكان والزمان) تحدد إلى حد كبير وجهة التفكير. فالحقوقي اللبناني يعدد أخطاء البرلمان القانونية ويقرأ ثغراته التمثيلية ليركز السلطة في هيئة واعية تقع عليها مسئولية اختيار الحاكم، وهذا ما يخالف رأي رئيس البرلمان السوداني السابق حسن الترابي الذي يرى أنّ سلطة البرلمان وصلاحياته القانونية أقوى بكثير من سلطات الحكومات التنفيذية وصلاحياتها. والشيخ المطارد والملاحق راشد الغنوشي يشدد على الديمقراطية ويُطالب بالحريات واحترام الرأي وحق الاختلاف ووجود تداول السلطة سلمياً. ويلتقي الترابي مع القوى الجهادية في رفضها للنظام العالمي واستبداده الدولي لأنّه يطوق السودان ويحاصره ويضيق عليه حريته وحقه في اختيار نظامه وسياساته ولكنه يختلف معها في الأسلوب واستراتيجية المواجهة. بينما تتجّه الحركات الجهادية (الجماعة والجهاد) إلى رفض فكرة البرلمان لسببين: الأولى؛ لأنها جاهلية. والثانية؛ لأنها لا تسمح للإسلاميين بدخوله. لذلك تدعو تنظيمات الجهاد والجماعات الإسلامية إلى عدم إضاعة الوقت ورفض المساومة أو الصلح أو التسوية والاستمرار في الكفاح ضد الأنظمة. فالتعبئة والحشد والمواجهة المباشرة هي البدائل، عند الحركات الجهادية، عن خوض انتخابات غير مجدية يتم تداولها باسم الديمقراطية.

الاختلاف لا يقتصر على قطاع محدد وإنما يشمل كلّ الفئات. فالحركات الإسلامية (الشيعية) تتشابه في هذا المضمار مع الحركات (السنية) في الكثير من الجوانب السياسية

وتنقسم بدورها على جبهات لا تتفق على الوسائل والأهداف. ففي منشور أصدرته «الكتلة الإسلامية في العراق» في يوليو/ تموز 1991 بعنوان «في العمل الإسلامي المعاصر - رؤية نقدية» نجد محاولات لتحديد برنامج عمل يختلف إلى حد كبير عن المنظمات الإسلامية العراقية السابقة، إذ تعتبر الكتلة الإسلامية أنّ الأمّة اخترقتها الجاهلية وأنّ أوضاع المسلمين مفروضة عليهم وغير إسلامية، وتعتبر أنّ «الحلقة المفقودة في حياتهم هي الدولة الإسلامية» لذلك فإنّ قضيتهم الأولى هي قضية سياسية تتطلب عملاً حركياً «لإقامة دولتهم الشرعية بديلاً عن الكيانات الجاهلية المقامة في بلدانهم» (صفحة 15 - 16). وتؤكد الكتلة الإسلامية في منشورها أنّ المشكلة الأساسية ليست في المستعمر بل في خلل العمل الإسلامي. وبعد أن تصنف العمل الإسلامي المعاصر إلى منهجين الأول إصلاحي والثاني تغييري ثوري تعلن انحيازها للخط الثاني لأنّه هو «الإسلام الحق والدين القيم والنهج الصحيح». (صفحة 24).

كل هذه الخلافات لم تنشأ بين القوى الإسلامية فجأة ودفعة واحدة بل تدرجت تاريخياً وعبرت مراحل ومحطات إلى أنْ انفجرت ووصلت إلى حد الصدامات في نهاية الثمانينات ومطلع التسعينات. والتصادم الدموي العنيف يؤكد على أن الخلافات عميقة وتجاوزت حدود التفاوض السلمي بين الطرفين.

الاختلاف على الديمقراطية بين الإخوان والجهاد

أهم تطور حصل في التيارات الإسلامية هو انتقال الخلاف من الخصومات العقائدية في نهاية السبعينات إلى المواجهات السياسية والاشتباكات بين الطرفين، وخصوصاً بين الجماعة الإسلامية وحركة الإخوان في الثمانينات والتسعينات.

ازدادت الصدامات عندما بدأت الحكومة المصرية تفرج عن قيادات الجماعة الإسلامية في العام 1984، وأخذت الأخيرة تنشط وتعيد تنظيم نفسها فاندلعت المواجهات وانتقل الخلاف إلى الجامعات والمؤسسات والمحافظات، ووصل أحياناً إلى الاشتباك واستخدام السكاكين والخناجر والجنازير وأسياخ الحديد كما حصل في أسيوط في عامي 1987 و1988، وانتهت المواجهات إلى إصدار كل طرف بيانات يتهم فيها الآخر بالاعتداء. وتطورت حرب المناشير إلى صدور بيانات توثق الخلافات وتقوم على تأصيلها عقائدياً وسياسياً.

بصدور البيانات العقائدية تأسست خطوط آيديولوجية متناقضة تختلف على معظم المسائل المتعلقة بالناس والتعامل مع المجتمع. وأبرز وثيقة أصدرتها الجماعة الإسلامية كانت تلك التي تحمل عنوان «نحن والإخوان» شرحت فيها بالتفصيل خلافاتها مع الإخوان ورفضها لمواقفها السياسية وخلطها المفاهيم الإسلامية بالشوائب العلمانية وتساهلها مع النظام المصري ومشاركة الإخوان في البرلمان. (هشام مبارك، الإرهابيون قادمون، ص 222).

يشير الصادق المهدي في هذا الصدد إلى تعارضات القوى الإسلامية واستخدامها الدين بحسب الظروف والأهواء إذ يقول: «للأسف درجت بعض هذه التيارات التقليدية الإسلامية للمناورة وبصورة لا تليق بنهج إسلامي، ففي ظروف ينطلقون من موقفهم التقليدي ويقولون إن نظام الحكم الإسلامي يؤيد نظام الاتجاه الواحد ويمنع وجود الأحزاب لأنها تفرق الكلمة، وفي ظروف أخرى يقولون العكس وإن النظام الديمقراطي الحديث هو تطبيق لنظام الشورى الإسلامي. وهكذا مناورات وتناقضات حول قضايا الاقتصاد والسياسة الخارجية» (تحديات التسعينات، ص 130).

في هذا المعنى الذي أشار إليه زعيم حزب الأمة السوداني شكّل الهجوم الذي شنته الجماعة الإسلامية على الإخوان بداية قطع ليس مع قيادة الإخوان آنذاك بل مع تاريخ الحركة، وتحديداً مؤسسها حسن البنا. ففكرة دخول البرلمان والمشاركة في الحياة النيابية ليست جديدة وليست بدعة اخترعها قادة الإخوان في دورة 1984 (التحالف مع حزب الوفد) ولا في دورة 1987 (التحالف مع حزبي العمل والأحرار) حتى يستنكرها قادة الجماعة. فكرة المشاركة في الدورات الانتخابية قديمة ويعتبر حسن البنا أول من أسسها ودعا إليها، بل قرر ترشيح نفسه في انتخابات العام 1942 في ظل حكومة كان يترأسها آنذاك حزب الوفد، وبلغ وقتها «عدد مرشحي جماعة الإخوان سبعة عشر مرشحاً وعلى رأسهم المرشد العام حسن البنا نفسه في دائرة الإسماعيلية. وركز دعايته على تطبيق الشريعة الإسلامية. وفي تلك الآونة وقع صدام بين الوفد والإخوان عندما رفض النحاس باشا زعيم الوفد ترشيح حسن البنا في الانتخابات على أساس أن الإخوان جماعة دينية ولا تعمل بالسياسة (...) وفي محاولة أخرى وبعد إقالة وزارة النحاس باشا في تشرين الأول/ أكتوبر 1944 وحلّ مجلس النواب الوفدي، رشح حسن البنا نفسه مرةً أخرى في انتخابات كانون الثاني/ يناير 1945، وفي دائرة الإسماعيلية أيضاً، ووقتها أفتى الإخوان بأن الدين يبيح دخول الانتخابات مادام ذلك يؤدي إلى نشر الإسلام». (الإخوان في البرلمان، محمد الطويل، ص 45، 46).

تؤكد الخلافات الطارئة بين حركة الإخوان وحركات الجهاد والجماعات الإسلامية أن وجهات النظر لم تتناقض بسبب آراء قادة الحركة وقبولهم المساومة والتسوية، بل بسبب حصول تطور في التعارض انتهى إلى القطع مع ماضي الحركة ومؤسسها؛ مما يشير إلى وجود تيارين ينقسمان أيديولوجياً ويختلفان في الرأي والاجتهاد والممارسة. وتحتل مسألة الموقف من العنف والأسلوب السلمي نقاط تماس تعيد إنتاج التوتر بين الطرفين في كل فترة زمنية. (يقدم كتاب محمد الطويل «الإخوان في البرلمان» فكرة عامة عن دور القوى الإسلامية في مجلس الشعب المصري ومشروعاتهم واقتراحاتهم ومناقشاتهم. الناشر: المكتب المصري الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة 1992، ص 360).

بدوره يمرحل الباحث مبارك تطور الفكرة الديمقراطية عند جماعة الإخوان، ويرى أنها كانت قبل العام 1952، تدعو إلى حل الأحزاب جميعها بدعوى «أنها تؤدي إلى تمزيق وتشتيت وحدة الأمة». إلا أن حركة الإخوان أعادت النظر في موقفها السابق بعد تعرضها للحل والملاحقة والاضطهاد في فترة الحكم الناصري الذي امتد إلى العام 1970. (ص 339).

بعد المصالحة المشروطة مع النظام بدأت الحركة إصدار مجلة «الدعوة» وأخذت منذ العام 1971 تتحدث عن الديمقراطية ورفض الفتنة واحترام الدستور. وعلى رغم الاتفاق على مضمون الفكرة، استمر النقاش في الأساليب وأشكال تحقيق الأهداف سلمياً. ويستعرض مبارك آراء قيادات الحركة عن الفكرة الديمقراطية ويسجل تصريحات عبدالقادر عودة الذي يرى أن الإسلام سبق التشريعات المدنية في مسألة الديمقراطية حين «أسس نظرية الشورى لتكميل الشريعة ورفع الجماعة ودفع أفرادها على التفكير في المسائل العامة والاهتمام بها والاشتراك في الحكم بطريق غير مباشر والسيطرة على الحكام ومراقبتهم». ويرى أن نظام الحكم في الإسلام ليس دينياً ولا ديمقراطياً؛ لأنه «يقيد الحاكمين والمحكومين بما أنزل الله». ويخالف مأمون الهضيبي رأي زميله ويرى أن حركة الإخوان اختارت الديمقراطية «باقتناع وإيمان»، ويؤكد أنها الأساس الأول «للبناء الاقتصادي والاجتماعي وهي أرض الأقوياء الذين يلتزمون بالدستور ويقيمون التوازن بين الحقوق والواجبات ويسعون بين الرأي والرأي الآخر لتحقيق مصالح المجتمع». ويتجه عصام العريان وسيف الإسلام حسن البنا الاتجاه نفسه ويطالبان بالمزيد من الديمقراطية وإلغاء «جميع القوانين المقيدة للحرية»، وخصوصاً تكوين الأحزاب والجمعيات والاتحادات والنقابات والهيئات والأندية. (ص 340، 341).

يعلق مبارك على عدم ظهور أي مواقف متعارضة مع الديمقراطية حتى الآن عند جماعة الإخوان لكنه يلاحظ أنه «يمكننا أن نرصد تشوشاً وخلطاً بين الديمقراطية والشورى». ويستنتج أنه مع تغير الظروف السياسية والاجتماعية في مصر «أصبح للإخوان المسلمين رؤية تكاد تكون متناقضة تماماً مع ما كان يدعو إليه حسن البنا من قبل». ويفسّر مصطفى مشهور (مرشد الإخوان السابق في مصر) الخلاف بين التصورين؛ لأنه «نحن في الأصل جماعة ولسنا حزباً وقد ظهرت فكرة مطالبتنا بحزب لكي نستطيع ممارسة نشاطنا بشكل شرعي». (ص 341، 342).

يخلص مبارك إلى «أن قادة الإخوان يرون إمكانية للتوفيق بين الديمقراطية والشورى ويتقبلون التعددية الحزبية بشرط عدم تعارضها مع المبادئ الدينية»، على حين - والرأي له - لا «تكتفي حركة الجهاد الإسلامي برفض الديمقراطية ولكنها توجه انتقادات حادة للإخوان المسلمين لتبنيهم لها» (هشام مبارك، الإرهابيون قادمون - دراسة مقارنة بين موقف الإخوان المسلمين وجماعات الجهاد من قضية العنف (1938 - 1994)، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحافية، الطبعة الأولى، القاهرة 1995، ص 343).

تهاجم وثيقة «معالم العمل الثوري» قبول حركة الإخوان فكرة الديمقراطية وتدعو بدلاً عنها إلى وحدة فصائل الحركة الإسلامية وحشدها «لمواجهة الجاهلية». وترفض مجلة «الفتح» الناطقة باسم حركة الجهاد اللعبة الديمقراطية؛ لأنها «فكرة غربية تمخضت من الخبرة التاريخية للمجتمعات الأوروبية»، وتؤكد أنها لا تلتزم «إلا بالشرع الإلهي، والتشريع مصادره معروفة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس»؛ لأن الناس في الإسلام «ليس لهم أي حق تشريعي حتى لو وافق كل الشعب على قضية ما»، وتطالب بعدم إهدار «الطاقات المؤمنة في هذا الطريق المسدود». وتميز حركة الجهاد بين الشورى والديمقراطية وتراهما مختلفتين ثم تميز بين المعارضة في النظام الديمقراطي والأخذ بالرأي الآخر في النظام الإسلامي، وتجد أن الأولى تعني تعدد الأحزاب، وتعني الثانية تعدد الآراء، وتنتهي الجهاد إلى رفض النظام الحزبي وترى أن الشورى واجبة (تعدد الآراء) ولكنها غير ملزمة، فالحرية في رأيها ليست سائبة بل مضبوطة.

تتجه الجماعة الإسلامية بدورها إلى تبني المنهج نفسه الذي تعتمده حركة الجهاد من مسائل الديمقراطية والتعددية والأكثرية والانتخاب والائتلاف والتفاوض مع السلطة، وترى أن «الديمقراطية تخالف الإسلام» وترفض التعددية؛ لأن «تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد الآيديولوجيات». وهذا في رأي الجماعة الإسلامية ممنوع في الدولة المسلمة.

وترى الجماعة أن الديمقراطية «هي الابن المدلل للعلمانية»، وتساوي بين الكفر والإيمان و «تقر حكم الأغلبية»، على حين «ليست الأغلبية على الحق بالضرورة». وترفض الجماعة محاولات الإخوان ربط الديمقراطية بالشورى وتنتقد موقف «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الجزائر لموقفها من الديمقراطية وقبولها خوض المعركة البرلمانية وموافقتها على الشروط الدستورية لمشروع الانتخابات. (ص 344 - 348).

تكرر «الجماعة الإسلامية» وحركات الجهاد الموقف نفسه من الانتخابات والمشاركة في البرلمان وتعيب على المشاركين في اللعبة من حركات الإخوان والتنظيمات الإسلامية الأخرى؛ لأنها تقع «في المحاذير الشرعية أثناء الدعاية الانتخابية من الوعود الكاذبة والتدليس مما يكون له أثره السيئ على الدعوة والدعاة» (ص 356).

يُلاحَظ من البيانات والوثائق والتصريحات الصادرة أو المنسوبة إلى قادة الجماعات والجهاد طغيان المواقف والأفكار الطهرانية (التطهرية) في محاولتهم الابتعاد عن التلوث السياسي الذي قد يصيبهم في حال اتباعهم الأسلوب المرن والبراغماتي الذي تنتهجه حركة الإخوان في مصر أو الذي انتهجته «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الجزائر. ومن الواضح أن قادة الجماعات وحركات الجهاد يرفضون التكيف مع أي حال من الحالات. فالنصوص عندهم مطلقة ولا يجوز تفسيرها أو إعادة تفسيرها بحسب الأصول ووفق قواعد القياس والسنة والشروط التي وضعها أو اتبعها سابقاً، وفي حالات أخرى أو متشابهة، عشرات الأئمة ومئات الفقهاء، فهم يعتبرون أن الحكم الإسلامي حكم ألهي وليس بشرياً ولا يميزون بين الحكم والحكام الذين هم من البشر ويجب اختيارهم لا فرضهم بالقوة على الناس. وبسبب عدم تمييزهم بين حكم الشرع وحكم البشر فإنهم يخلطون بين أحكام الله والحكم الذي يمارسه وينفذه البشر وليس الله. ويفسر عدم وضوح ذاك التعارض المذكور بين المسألتين إقدامهم على احتقار الناس واستنكار فكرة الغالبية والأكثرية، في وقت تدعو منشوراتهم هؤلاء الناس إلى الحشد والالتحاق بهم للإطاحة بالحكومات الجاهلية وغير الشرعية. ويمكن القول إن مثل هذه الأفكار متأثرة بالفكر الأوروبي الذي ساد القارة في القرون الوسطى (وقبل عصر التنوير) أكثر بكثير من الفكر الإسلامي وتجارب الدولة الإسلامية وتراثها السياسي الغني بالعبر والدروس، وهو تراث لا يشير إلى الحكم الإلهي بل إلى الحكم الشرعي والعادل.

ربما يوضح الفارق المذكور بين المفهومين أن مصادر تفكير الجماعات الإسلامية وحركات الجهاد أقرب بكثير إلى التجارب الأوروبية ومناهجها من التجارب الإسلامية

ومناهجها، كما يدل الفارق على مسألة مهمة وهي إن معظم قادة التيارات الإسلامية المعاصرة درس تعاليم الإسلام في المعاهد والجامعات الحديثة أو السجون وربما تعلمه بجَهْده الخاص ولم يتعلمه بكونه قواعدَ وأصولاً كما تذهب مناهج الأزهر وتطبيقاته التدريبية والتعليمية.

على خط موازٍ يتجه الصادق المهدي في كتابه «تحديات التسعينات» إلى اتهام الجبهة الإسلامية السودانية بأنها استمدت «كل فكرها الديني من حركة الإخوان المسلمين في مصر، واستمدت كل فكرها السياسي السوداني من حزب الأمة، وكل أساليبها التنظيمية من الحزب الشيوعي السوداني» (إصدار شركة النيل للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1990، ص 205). ويتهم حزب الأمة السوداني في كتاب «الديمقراطية في السودان» الجبهة الإسلامية أيضاً باستخدام الأساليب الشيوعية الانقلابية ويسمى «السيد أحمد سليمان الذي كان شيوعياً بارزاً العام 1969 وأضحى قيادياً بارزاً في الجبهة الإسلامية أيضاً العام 1989» بتوريط الجبهة في الانقلاب كما سبق له أن ورّط الحزب الشيوعي في انقلاب أيار/ مايو 1969. (مركز أبحاث ودراسات الأمة، أكتوبر 1990، ص 15).

الإخوان... والتأسيس الثاني

لعب اختلاف الجذور الاجتماعية والأيديولوجية ومنابت التربية السياسية دوره في تحديد انتماءات العناصر الحزبية وافتراق توجهها في قراءة التحولات الدولية والتعاطي مع الأزمات الإقليمية والمحلية. إلى ذلك يضاف موضوع الخبرة التي تعمق التجربة وتزيدها نضجاً وهي مسائل مشتركة لا تتوافر عند الجماعات الإسلامية الحديثة العهد في حين إنها موجودة في تكوين حركة الإخوان وإن تفاوتت بين فرع وآخر.

لا يكفي التفسير المذكور لفهم الخلاف بين الإخوان والجماعات لكنه يساعد على وعي الاختلاف بين الطرفين وعلاقته بالجذور الاجتماعية والآيديولوجية والتربوية لكل فريق. وبسبب ذاك الاختلاف اختار كل طرف طريقه الخاص والمستقل، فاتجهت الجماعات نحو العنف والمواجهة المسلحة انطلاقاً من تحليلها الذي لا يسمح بالمساومة مع حكومات جاهلية لا تأتمر بالشرع، بينما اتجهت حركة الإخوان نحو الحلول السلمية ورفض العنف وتأكيد الطابع القانوني لعملها السياسي والنقابي انطلاقاً من تحليلها الذي لا يتعارض مع المساومة والتسوية؛ لأنها أصلاً لا تعتبر الحكومات جاهليةً وترى أن مهمتها تقتصر على

النصيحة والدعوة ولا علاقة لها بإصدار الأحكام المطلقة ضد الناس من دول وشعوب وطوائف ومذاهب.

نتجت عن اختلاف التحليل في إدراك الواقع المعقد وفهم المشكلات المعاصرة سلسلة سياسات متناقضة. فمن يرفض التعاطي مع الحكومات العربية بذريعة أنها جاهلية يقاتل الأقباط مثلاً بحجة أنهم كفرة، والذي يفسر الأزمة الاجتماعية لأسباب تتعلق بالمسلك الفردي للمسئولين يلجأ إلى الأسلوب الإرادي للاقتصاص المباشر من عناصر الحكومة والشرطة والسياح، بينما الذي يطالب الحكومة بالحوار وتعزيز الديمقراطية وفتح الباب للنقاش تظهر عنده بوادر التعايش مع مختلف الجماعات الدينية التي يتكون منها المجتمع، كذلك يلجأ إلى تحليل الأزمة المعيشية بطريقة موضوعية لا تقتصر مسئوليتها على الأفراد وعناصر الحكومة والشرطة والسياح، لذلك تميز فكر الإخوان وخصوصاً منذ مطلع التسعينيات بالحكمة والموعظة ورفض العنف في مختلف أشكاله.

في مقابلة نشرتها صحيفة «الحياة» مع المرشد العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين في مصر المرحوم محمد حامد أبوالنصر يربط العنف بقلة الحرية وبالعوامل الاجتماعية ويشير إلى حل شامل «لأسباب العنف»، وفي رأيه إن معالجة الأسباب تبدأ بإطلاق «الحريات واحترام حقوق الإنسان وكرامته، وإجراء إصلاحات اجتماعية واقتصادية ومحاربة الفساد المادي والمعنوي»، ويعرب عن أسفه لإصرار «السلطة على الاكتفاء بالمواجهة الأمنية حتى تمادت وقابلت العنف بالعنف وتكرر القتل الرسمي بمجرد الاشتباه، فتعقدت المشكلة وزادت خطورتها». وعن علاقة الإخوان بالأقباط أجاب أبوالنصر: «علاقتنا بالأقباط كانت ومازالت طيبة، وعلى مدى السنوات السبعين الماضية، منذ نشأة الجماعة، لم يقع أي حادث يعكر صفوها، وكان للإمام حسن البنا مستشارون من الأقباط، وكان عدد من الأقباط يحرص على حضور محافل الجماعة، وحين أبعد الإمام البنا إلى قنا كتب القساوسة هناك مذكرات إلى الحكومة تنصفه». (محمد حامد أبوالنصر، «الحياة» 4 سبتمبر/ أيلول 1995).

لاشك في أن سنوات التسعينات (العقد العاشر من القرن العشرين) كانت حاسمة في كسر إمكانات اللقاء بين حركة الإخوان وتنظيمات الجماعة، ففي حين اتجهت الأخيرة نحو تصعيد العنف والمواجهة المسلحة مع السلطات المصرية، اتجه الإخوان نحو تنضيج فكرهم السياسي وتطوير خطابهم الآيديولوجي وتحديثه ليتناسب مع ظروف مرحلة الانتقال التي تمر بها المجتمعات العربية والإسلامية، فأصدوروا ثلاث وثائق تعتبر

الأهم والأخطر في تاريخهم السياسي منذ عودتهم إلى النشاط الإعلامي في منتصف التسعينيات. (هذه دعوتنا - بيان للناس، رسالة المرأة، رسالة الشورى، لندن، أكتوبر/ تشرين الأول 1995).

يمكن اعتبار الوثائق الثلاث «التأسيس الثاني» لحركة الإخوان لأنها حسمت بشكل واضح وقاطع الإجابة عن ثلاثة أسئلة: الأول، مفهوم المواطن والمساواة بين المجموعات الدينية والمذهبية. الثاني، مفهوم المرأة ومساواتها بالرجل وحقها في الممارسة السياسية وتولي المسئوليات العامة والرسمية. الثالث، وهو الأهم، حدد إن الأمة هي مصدر السلطات وقطع الطريق على المفهوم المضاد الذي يتمسك بالشرع والشريعة فقط مصدراً للسلطات.

نظراً إلى أهمية الوثائق الثلاث التي تم جمعها في كتيب صدر في أكتوبر 1995 لابد من قراءة نصوصها التي تحسم توجه الإخوان القديم وتعيد بلورته وانضاجه في ضوء أسئلة المرحلة المعاصرة.

تتناول وثيقة «بيان للناس» - صدرت في القاهرة في 30 أبريل/ نيسان 1995 - الموقف العام من المسلمين وغير المسلمين وعلاقة الدين بالسياسة والعمل السلمي ورفض العنف واستنكار الإرهاب وتأكيد حقوق الإنسان، فتذكر عن المسيحيين «لهم ما لنا وعليهم ما علينا وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي، والبر بهم والتعاون معهم على الخير فرائضُ إسلامية لا يملك مسلم أن يستخف بها أو يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها، ومن قال غير ذلك أو فعل غير ذلك فنحن براء منه ومما يقول ويفعل». وتؤكد أن «التعددية في منطق الإسلام تقتضي الاعتراف بالآخر، كما تقتضي الاستعداد النفسي والعقلي للأخذ عن هذا الآخر فيما يجري على يديه من حق وخير ومصلحة». وتميز بين الشريعة والحاكم في مجال علاقة الدين بالسياسة، فإقامة شرائع الإسلام فريضة من فرائضه «لكن الحكّام - في نظر الإسلام - بشر من البشر، ليس لهم على الناس سلطة دينية بمقتضى حق إلهي... وإنما ترجع شرعية الحكم في مجتمع المسلمين إلى قيامه على رضا الناس واختيارهم». وترفض الوثيقة العنف وكل أساليب القسر وجميع «صور العمل الانقلابي الذي يمزق وحدة الأمة، والذي قد يتيح لأصحابه فرصة القفز على الحقائق السياسية والمجتمعية، ولكنه لا يتيح لهم أبداً فرصة التوافق مع الإرادة الحرة لجماهير الأمة». وتعلن الوثيقة البراءة من شتى أشكال العنف ومصادره وتستنكر شتى أشكال الإرهاب ومصادره لأن

«الذين يسفكون الدم الحرام أو يعينون على سفكه شركاء في الإثم واقعون في المعصية». وأخيراً تؤكد احترامها والتزامها حقوق الإنسان وتطالب بممارسة الحرية «في إطار النظم الأخلاقية والقانونية إيماناً بأن حرية الإنسان هي سبيله إلى كل خير، وإلى كل نهضة وكل إبداع». (ص 6 و7 و8 و10).

تذهب وثيقة «المرأة المسلمة في المجتمع المسلم» - التي صدرت في القاهرة بتاريخ مارس/ آذار 1994 - في الاتجاه نفسه إذ توكد حقها في العمل عموماً ومشاركتها في الانتخابات وترشيحها واختيارها في المجالس المنتخبة وتولي الوظائف العامة والحكومية. وتأتي وثيقة «الشورى في الإسلام وتعدد الأحزاب» لتحسم أي لبس في موضوع خيار حركة الإخوان السلمي وقبولها بالتسوية السياسية والمساومة مع المختلف معها أيديولوجياً.

استندت الوثيقة الثالثة من أوراق حركة الإخوان، التي اعتبرت خطوة باتجاه التأسيس الثاني، إلى الأولى في توضيح موقفها، إذ كان «بيان للناس» قد أوضح أن «للشورى معناها الخاص في نظر الإسلام، فإنها تلتقي في الجوهر مع النظام الديمقراطي الذي يضع زمام الأمور في يد أغلبية الناس دون أن يحيف بحق الأقليات على اختلافها في أن يكون لها رأي وموقف آخران، وأن يكون لها حق مشروع في الدفاع عن هذا الرأي والدعوة إلى ذلك الموقف». وتعتبر المسألة المذكورة أهم إنجاز سياسي حققته حركة الإخوان في تطوير فكرة الديمقراطية إذ إنها لا تعتبر الديمقراطية هي مجرد حكم الأكثرية (الغالبية السكانية أو الانتخابية) بل أيضاً حكم الأقلية ومشاركتها في القرار أو الاعتراض عليه. ثم تعيد التذكير بأن الإخوان شاركوا في بعض المجالس النيابية والانتخابات التشريعية و «استُبْعِدوا خلال بعضها الآخر عن تلك المشاركة، ولكنهم ظلوا على الدوام ملتزمين بأحكام الدستور والقانون حريصين على أن تظل الكلمة الحرة الصادقة سلاحهم الذي لا سلاح غيره...».

انطلاقاً من تلك القناعات صاغ الإخوان فكرتهم الجديدة التي تعتبر خطوة حاسمة في تحديد مفهومهم للشورى ومصدر السلطات وهي الفكرة التي تم إيضاحها في الوثيقة الثالثة.

يؤكد بيان «الشورى في الإسلام وتعدد الأحزاب» «أن الأمة هي مصدر السلطات، فهي التي تولي من تثق في دينه وأمانته وخبرته وعلمه ومواهبه وكفاءته ما تحدده له من أمورها ليقوم عليها بالعدل والإحسان والإنصاف». وتوجز تاريخ الشورى في الإسلام وتوضح فكرة تعدد الأحزاب في المجتمع المسلم وتؤكد أن الخليفتين أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما) لم

يدعٍّ أي منهم «عصمة أو ارتفاعاً عن احتمال الخطأ، بل قال كل منهما على الملأ إنه بشر كسائر البشر، يصيب ويخطئ وإن من حق أفراد الأمة أن يصوبوه إذا أخطأ». (ص 7 و8 و9 و24 و25).

تنطلق الوثيقة من فكرة فقهية وهي «الدين هو الأساس، والسلطان حارس» لذلك فإن «الأمة هي مصدر السلطان (...) وإن الشعب هو الذي له الحق أن يولّي باختياره الصحيح من يرتضي دينه وأمانته وعلمه وكفاءته، ليقوم على ما يحدده له من أمور الدولة»، وتطالب الوثيقة بتوازن مؤسسات الدولة وجعل الحكم «شورى استمداداً من سلطة الأمة ويحدد مسئولية الحكام أمام الشعب، وكيفية محاسبتهم وتصويبهم». وحتى تكتمل الصورة تؤكد «وجود مجلس نيابي له سلطات تشريعية ورقابية ذات فعالية تتمثل فيه الإرادة الشعبية الحقيقية نتيجة انتخابات حرة ونزيهة وتكون قراراته ملزمة».

بعدها تنتقل الوثيقة إلى نقطة لا تقل خطورة وهي صلاحيات السلطات التنفيذية والرئاسية فتذكر أن رئيس الدولة «ما هو إلا وكيل عن الشعب» وتطالب بـ «أن تكون رئاسة الدولة لمدة محددة، ولا يجوز تجديدها إلا لأمد محدد، وذلك ضماناً لعدم الطغيان». وتنتهي إلى إعادة تأكيد حق الاختلاف وتنظيم المباح وتعدد الآراء والتسامح وسعة الأفق والبعد عن التعصب وضيق النظرة. وتختم حركة الإخوان وثيقتها بقبول فكرة تعدد الأحزاب و «قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طريق انتخابات دورية» (ص 26 و27).

رد السلطة

السؤال كيف تعاطت السلطة في مصر آنذاك مع هذا التطور الحاسم في فكر الإخوان؟

شنت السلطة حملة اعتقالات واسعة وأعلنت إحالة 45 من قيادات الإخوان إلى القضاء العسكري كانت اعتقلتهم في 22 يناير/ كانون الثاني 1995 (مجموعة أمين مساعد نقابة الأطباء عصام العريان) ومجموعة رئيس نادي أعضاء هيئة التدريس في جامعة أسيوط محمد السيد حبيب (اعتقلت في 18 يوليو/ تموز 1995) وتم حبسهم جميعاً على ذمة القضية رقم 136 لسنة 1995. ثم طورت هجومها على الإخوان فأقدمت على إقفال مكتبهم الإعلامي في القاهرة بذريعة أن الحركة محظورة بموجب قرار صدر في العام

1954. وتعزز هجوم السلطة بشن حملات ضد معسكرات الشباب الكشفي (المرخص من قبل وزارة الداخلية) في منطقة العامرية في الإسكندرية واعتقلت 200 شاب. كذلك أخذت بمحاربة الإخوان ومنعهم من المشاركة أو تحمّل مسئوليات نقابية ومهنية بتعطيل المؤسسات المدنية ومنع كل أنشطة الهيئات الأهلية وخصوصاً في الأحياء الشعبية. وأدى موقف السلطة إلى استنكار واسع من القوى السياسية والنقابية التي طالبت بإلغاء قرار تحويل الإخوان إلى محاكم عسكرية. كذلك استنكرت صحيفة حزب التجمع (اليساري) المنافس لحركة الإخوان واعتبرت أن الخطوة «ظاهرة خطيرة، تدعو إلى القلق الشديد، ومؤشر غير مريح على نوع الأساليب التي تنوي الحكومة استخدامها ضد المعارضين في الانتخابات التشريعية القادمة». (أمينة النقاش، صحيفة «الأهالي» 20 سبتمبر 1995).

من الواضح إن تعاطي السلطة الأمنية في مصر بهذا الأسلوب الانقلابي ضد مبادرات الإخوان يعزز خط التطرف الذي تقوده تنظيمات الجماعات الإسلامية ويؤكد في الآن نفسه أن التوافق على مسألة الديمقراطية لا يكفي أن تحسم جهات المعارضة موقفها منها بل على الدولة نفسها أن تحسم خيارها أيضاً من المسألة. فالانغلاق على المعارضة والانقلاب على المجتمع ومحاولة السيطرة عليه وسد كل المنافذ أمام الناس للتعبير عن مواقفهم وطموحاتهم تغلق باب التطور نحو تأسيس مجتمع سياسي وتكرس استبداد النخبة وتحكمها في الحياة العامة المدنية والأهلية التي هي من أبسط حقوق المواطن، وتتحول الدولة من قوة دافعة تقود التحولات إلى قوة معرقلة تعطل إمكانات التوصل إلى صيغة تسوية تاريخية تنقذ المجتمع من التفكك والانهيار الشامل. ولاشك في أن تيار الاستئصال العلماني في السلطة المصرية لعب دوره الخفي لتوريط الدولة في مشكلات أمنية داخلية لا نهاية لها في وقت هي بأمس الحاجة إلى توسيع قاعدتها الاجتماعية - السياسية لمواجهة المخاطر المتأتية من تصلب المشروع الصهيوني وتهديداته المستمرة للمنطقة عموماً وموقع مصر ودورها القيادي خصوصاً. فتيار الاستئصال يهدف من وراء تحريضه الدائم إلى منع تطور المجتمع المدني - الأهلي وملاقاة الدولة على منتصف الطريق؛ الأمر الذي يبرهن بالملموس فكرة أن «إسرائيل» هي الدولة الديمقراطية الوحيدة في المنطقة بعد أن حلت نكبات الحروب الأهلية في لبنان وحصل ما حصل في السودان والجزائر وتونس وغيرها من البلدان العربية.

هذا بالضبط ما تريده مجموعات الضغط في الولايات المتحدة. فالمستشرق برنارد لويس يبذل جهده لتأكيد فكرة أن «إسرائيل» هي الدولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط - إلى جانب تركيا - ليشير إلى ضرورة استمرار التحالف الاستراتيجي بينها وبين

الولايات المتحدة لمواجهة الحركات الإسلامية الأصولية في «الشرق الأوسط الجديد» الذي برأيه اتسعت مساحته الجغرافية بعد تفكك الاتحاد السوفياتي. ويؤكد لويس في مطالعاته الاستشراقية مراراً أن الديمقراطية الإسرائيلية أسستها غالبية «أوروبية من السكان في أعقاب الإدارة الاستعمارية البريطانية. وهي استمرت بشكل ملحوظ رغم التغييرات الديموغرافية والسياسية، ولم تسقط رغم ضغط عقود من حالة الطوارئ العسكرية». فالمستشرق لويس يلمح إلى أن «إسرائيل» ديمقراطية؛ لأنها أوروبية في تكوينها السكاني، بينما الدول العربية ليست كذلك؛ لأنه ينقصها المجتمع المدني الحقيقي الذي يحافظ على تماسك الدولة وتفتقر إلى «حسّ حقيقي بهوية وطنية مشتركة أو ولاء مطلق للدولة - الأمة». (مجلة قراءات سياسية، قراءة جديدة للشرق الأوسط، ربيع 1993).

2

الفصل الثاني

الاسلاميون ومأزق السياسة في مجال الممارسة

«فقه» الترابي وصدمة السودان في العام ١٩٨٩

أدى الانسداد السياسي في المنطقة العربية إلى ردود فعل متباينة في أوساط المعارضة. وترافق الاحتقان مع سلسلة أزمات وانهيارات اقتصادية واجتماعية وإخفاق متتابع على المستويين الوطني والتنموي؛ مما عكس نفسه أكثر ما يكون على التنظيمات والهيئات الإسلامية بصفتها أكثر دوائر المعارضة التصاقاً بالأحاسيس الشعبية وقرباً لها.

مع تراكم الأزمات كان لابد لها من الانفجار في نهاية الثمانينات ومطلع التسعينات سالكةً قنواتٍ آيديولوجيةً وسياسيةً متباينةً تلوّنت بالمناخات الإقليمية وظروف كل دولة عربية. وفي النهاية شكلت تلك الانفجارات صدمات عميقة أحدثت موجات زادت من تباعدها.

لم تتفق القوى الإسلامية على موقف موحد وكان لابد لخلافاتها الفكرية والتنظيمية السابقة أن تتصاعد وتأخذ سلسلة أشكال آيديولوجية تفترق على أكثر من فكرة وسياسة.

لعبت ثورة الإنقاذ العسكرية التي هبت في السودان في العام 1989 دوراً خاصاً في إعادة إنتاج الخلافات السابقة ووضعت الإسلاميين للمرة الأولى في تاريخهم أمام خيار صعب: إما تأييد الانقلاب العسكري وهو أمر يتنافى مع تربيتهم العقائدية التي ترفض الأسلوب المذكور لأنه في النهاية يولّد كتلة عسكرية - آيديولوجية حاكمة من طريق القوة والاستيلاء، وإما معارضة الانقلاب وبالتالي محاولة تفسير جديد لعلاقات القوى وموازينها ومسألة السلطة ودور الدولة والأسلوب السلمي في كسب الغالبية العددية.

حتى الآن تنفي «الجبهة الإسلامية القومية» التي يتزعمها الشيخ حسن الترابي مسئوليتها عن التخطيط للانقلاب وتصر على أن الجيش هو الذي نفذه بسبب الفوضى السياسية التي دبت بين أجنحة الحكم الديمقراطي ونتيجة عجز حكومة الصادق المهدي عن الدفاع عن السودان وحدوده؛ مما جعل حركة التمرد في الجنوب تسيطر على خُمُس مساحة البلاد وأخذت بالتخطيط لدخول العاصمة والاستيلاء على السلطة وفرض حكم الأقلية على الغالبية المسلمة. وترى الجبهة الإسلامية أنها كانت مضطرة لتأييد الانقلاب لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من ضعف عام وفوضى سياسية أنهكت الدولة وجعلت أبوابها مشرعة لكل الطامعين من الخارج والطامحين من الداخل.

بعيداً عن تقنية الجهة التي خططت، وصحة تحليل الجبهة الإسلامية لظروف الانقلاب وعوامله ودوافعه، يمكن القول إنها الجهة المنظمة الكبيرة والوحيدة التي وافقت على شروط ضباط ثورة الإنقاذ للتعاون مع الدولة وهي: حل تنظيمات الحزب والاندماج بمؤسسات الحكومة وإداراتها بصفة أفراد وليس مجموعات ومنظمات.

أدى موقف الجبهة الإسلامية إلى إثارة زوبعة من الخلافات الحزبية في داخل السودان وخارجه ووضع الإسلاميين عموماً في موقف حرج لا يتناسب مع تقاليدهم السياسية.

الإسلاميون عموماً – بحسب الأعراف المتبعة – هم دائماً يمثلون خط الناس والأكثرية الساحقة من الشارع؛ مما جلب لهم المصاعب والمصائب والويلات من النخب العسكرية العلمانية الانقلابية الحاكمة في معظم الدول العربية. وجاء انقلاب السودان ليقلب المعادلة. فهذه هي المرة الأولى التي يتحول فيها الإسلاميون – بعد تأييدهم ثورة الإنقاذ – إلى نخبة حاكمة أو مشاركة في الحكم وهو أمر جلب لهم الكثير من المتاعب من حيث تحميلهم مسئوليات أخطاء السلطة.

في السنوات السبع الأولى التي مرت على الحركة السودانية أيدت الجبهة الإسلامية الانقلاب بل تحولت إلى شريك رئيسي في صنع القرار بعد أن حلت تنظيماتها واندمجت بالدولة على مختلف المستويات. وعلى رغم مرور هذه الفترة الطويلة نسبياً في عمر الحكم لاتزال الخلافات قائمة بين التنظيمات السودانية والحكم واستتباعاً الجبهة الإسلامية التي تحمّلها قوى المعارضة المسئولية الكاملة عن كل ما حصل، حتى بعد أن قرر الشيخ الترابي الانسحاب من الحكم. لم تقتصر الأضرار، وربما الفوائد، على السودان بل امتدت إلى خارجه لتزيد الخلافات وترفع نسبة التباين بين الجبهة الإسلامية المنحلة والقوى الإسلامية العربية التي انقسمت بدورها إلى تيارين: فريق أيد بتحفظ وضم في مجمله القوى الخارجة على حركة الإخوان المسلمين، وفريق عارض بتحفظ وضم في مجمله حركة الإخوان في معظم تفرعاتها وتنظيماتها.

يذكر أن أصل الخلاف بين الجبهة الإسلامية وحركة الإخوان يعود إلى عهد سابق بكثير لفترة حركة الانقلاب في السودان، وجاءت الحركة لتعززه وتزيده تعقيداً. فالخلاف يعود إلى منتصف السبعينات وانتهى بالانقسام في 1978 وتجدد بعد حصول الانقلاب.

أدرك الترابي باكراً – وهو دكتور دولة في القانون الدستوري وشارك في وضع دستور الإمارات العربية وباكستان – أن معركته الأساسية في السودان ليست ضد العلمانيين فقط بل ضد الإسلاميين التقليديين أيضاً. وبحكم معرفته بواقع السودان وتركيبه الاجتماعي

المتفرع إلى مناطق متنوعة سكانياً وموزعة على مساحات جغرافية واسعة أدرك أيضاً أهمية الدولة ودورها المميز في لعب دور التوحيد السياسي في بلد شاسع وقليل السكان.

شكلت النقطتان المذكورتان خط تماس متوتراً بين فكر الترابي الحديث والتقاليد الإخوانية المتوارثة. فحاول قدر الإمكان دفع فرع الإخوان في السودان إلى تطوير لغته السياسية وتطويعها حتى تستوعب المشكلات المعقدة والتركيب الخاص لبلد استقل حديثاً عن بريطانيا (سنة 1956) وضخم الحجم إذ تزيد مساحته على ضعف مساحة ألمانيا وفرنسا وبريطانيا مجتمعة وقليل السكان (أكثر من 35 مليون نسمة) ومتعدد الأعراق والجهات (عشر مناطق قبلية كبرى إلى عشرات المجموعات العرقية والقبلية الصغيرة) ومتنوع في مصادر ثروته ودخله واختلاف بيئاته الجغرافية والمناخية وتحيط به ثماني دول عربية وإفريقية.

بدأ التوتر حين تزعم الترابي حزب التجمع الإسلامي على أساس دستور «جبهة الميثاق الإسلامي» الذي مثل وجهات نظر مختلف القوى والتيارات الإسلامية الحديثة بين عامي 1964 و1969، وشكلت تلك الفترة أول خطوة لتأسيس الافتراق بين الترابي وفرع الإخوان في السودان. وبدأ الخلاف ينصب على مسألتين: الأولى فقهية عندما دعا الترابي إلى إحداث ثورة اجتهادية تقوم على تجديد الأصول فصاغ منهجه الفقهي الذي يجمع بين أهل الرأي وأهل الحديث وبين التفسير الظاهري والتفسير الباطني وأشار إلى ضرورة الدمج بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية وبين منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء في محاولة منه للتوفيق بين الشرع والعلوم الاجتماعية والطبيعية المعاصرة لدراسة خصائص المجتمع السوداني. والثانية سياسة تقوم على معادلة كسب القوى الحديثة المتضررة من هيمنة القوى التقليدية وتأسيس تيار معاصر يشق طريقه المختلف بين القوتين الإسلاميتين المركزيتين: طائفة الأنصار المهدية (حزب الأمة) والطائفة الختمية - المرغنية (الاتحاد الديمقراطي).

اعتبر الترابي في محاضرة ألقاها في السبعينات تحت عنوان «تجديد أصول الفقه» أن من حسن حظ السودان أنه «بلد ضعيف التاريخ والثقافة الإسلامية الموروثة». فالضعف التاريخي يعني بالنسبة إليه أن المجتمع غير موحد والدولة ضعيفة، وضعف الثقافة الإسلامية الموروثة يعني أن التيارات التقليدية تقوم على العصبية والمذهبية وليست إسلامية وفق المنهج العقائدي المعاصر (حسن الترابي، قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الطبعة الأولى، الخرطوم 1990، ص 223).

اعتبر الترابي ضعف تكوين السودان التاريخي والثقافي فرصةً لتجديد الفقه وإحداث ثورة في الاجتهاد، كذلك فرصةً سياسيةً لإعادة تشكيله وفق صيغة دستورية معاصرة تجمع المطلق المنزل بالواقع النسبي المتغير. لذلك دعا في المحاضرة نفسها إلى «بسط الشورى والالتزام بها بدقة وانضباط. فالجماعة المسلمة تبقى منظمة جداً حيث تكون الشورى فيها سارية سائدة». وأكد أن الدين محاولة دائمة للتوحيد بين الاستنتاج (من أدلة الشرع وأحكامه وهو الأصل) والاستنباط (من بيئة الواقع وهو الأصل الأدنى) (ص 224 و238).

لا يستخدم الترابي كثيراً كلمة الديمقراطية وربما لا يستخدمها إطلاقاً إلا في مجال الإشارة إلى حسناتها أو سيئاتها، ولكنه يكثر استخدام تعبئة الرأي العام «بالتناصح والشورى» ويؤكد ضرورة ربطها بمنهج أصولي فقهي جديد يحقق الثورة الاجتهادية. ويرى أن النظام الامثل اليوم هو أن «نرد إلى المصطلحات الإسلامية – العلم، الفقه، الاجتهاد، الشورى، والإجماع – شعبيتها وأن نعترف بالتفاوت والتناصح والتذاكر مع اعترافنا بضرورة الاتحاد بين المسلمين في صياغة الأحكام التي يقتضيها الشرع في واقعهم». (ص 242 و251). ويشدد في محاضرة أخرى ألقاها في الخرطوم بتاريخ 20 يناير/ كانون الثاني 1987 بعنوان «منهجية التشريع الإسلامي» على مسائل القصور الفقهي واختلاف ظروف البيئات الإسلامية واختلاف التطور بين الزمنين الماضي والمعاصر. ويرى أن أصول الفقه والتشريع خلافية أصلاً وليست قطعية، لذلك يطالب بتأسيس منهجية جديدة تقوم على التوحيد والعدل والاستقامة والقصد والتوازن، ويفسر كل نقطة بأفكار تحليلية تاريخية ليؤكد تأخر الفقه التقليدي لأنه انقطع عن العالم الموصول وتقابل أنماطه الاجتماعية. ويبدأ شرح منهجه الفكري الذي يطلق عليه بعض أنصاره «فقه الترابي».

ينطلق فكر الترابي من مسألة مركزية وهي أن التدين محاولة دائمة للتوحيد بين المثال المطلق (الشرع) والواقع النسبي (حركة المجتمع وتعاقبه الزمني)، ثم ينتقل إلى فكرة ربط العلم الشرعي بالواقع المعاصر والعلوم الحديثة، ويتساءل: لماذا استخدم علماء الأصول في القدم المنطق الصوري (الأرسطي) لتفسير بعض الأحكام ولا يحق لعلماء الأصول في عصرنا استخدام مناهج أكثر حداثة لتفسير الأحكام القرآنية من جديد؟ ويبدأ الترابي عرض عناصر منهجه الذي يوحد بين الظاهر والباطن وبين الإجمال والتفصيل (العام والخاص) والتوازن بين الأحكام والقطع وتوازن النظام والحرية والعقل والنقل والاتباع والإبداع والتقليد والاجتهاد لينتهي أخيراً إلى تأكيد فكرة أن الاجتهاد لا تنقطع دواعيه فهو من الثوابت الفقهية. وأخيراً يركز على مسألة جديدة وخطيرة في

تاريخ الفقه الإسلامي وهي أن مرحلة الاجتهاد الفردي قد تراجعت بسبب تطور الحياة المعاصرة وتعقد متطلباتها وهو ما يفيض عن قدرة فرد واحد الإجابة عن خصائصها وأسئلتها. لذلك يطالب بإعادة النظر في المنهج الأصولي للفقه (يقصد الإخوان) وتجاوز العصبية الطائفية (يقصد المهدية والختمية)، لينتهي إلى المطالبة بالتأسيس على نصوص الشرعية والاستئناس بالعلوم المنهجية. (من محاضرة «منهجية التشريع الإسلامي»، ص 227-274).

لم تغب فكرة الشورى والمسئولية الجماعية عن منهجية الترابي بل كان يركز دائماً عليها ويؤكد أهميتها. فأفكار الترابي التجديدية لم تبدأ في الثمانينات بل تأسست في الستينات وتبلورت في السبعينات. ففي محاضرة له ألقاها في جامعة الخرطوم في يناير 1977 أكد مقولة «تجديد الفكر الإسلامي» وشدد على ضرورة الشورى وتطور أنماطها منذ عهد الصحابة، وأكد فيها أن الشعب المسلم «أو الجماعة المسلمة لها حق إلزام الفرد المسلم لسلطان الشورى والإجماع»، وبسبب اتساع رقعة المسلمين وانتشارهم الجغرافي تعطل الإجماع وتأثر بالظروف التي طرأت على المسلمين. لذلك حتى يأخذ أهل الحل والعقد دورهم لابد من «شورى نيابية تمثيلية». (ص 10 و11).

لأن الحياة تشعبت ولا يمكن لمجتهد واحد أن يحيط بكل الشعاب فلا بد من دولة إسلامية حديثة تعتمد عن طريق الشورى والأمر التنفيذي بآراء الفقهاء المتوافرة والمتكاثرة، على أن يدون القانون الإسلامي وتشريعاته المعتمدة «من قبل هيئات شورية تهتدي بالطبع بكل الاجتهاد الفقهي وتستند بالطبع إلى الدعم الاجتماعي». (الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، شركة مطبعة إيمان، الخرطوم 1980، ص 22-23).

الترابي... والانقلاب على الدولة

بدأت منذ العام 1977 فكرة الدولة ودورها في صوغ شخصية الجماعة وأهمية القانون في تكوين المجتمع المعاصر المتصالح مع شريعته وبيئته تتكون في استراتيجية حسن الترابي السياسية. وعندما أعلن الرئيس السابق جعفر النميري في العام 1983 نيته تحويل السودان إلى دولة إسلامية أيده الترابي وساهم بصفته من رجال القانون وشارك لكونه صاحب وجهة نظر في عضوية «لجنة مراجعة القوانين» لتتماشى مع الشريعة الإسلامية، وأخذ من موقعه ذاك في لعب دور مميز إذ توافرت للمرة الأولى فرصة تحويل قناعاته الفكرية إلى مواد دستورية تعتمدها الدولة. ففي محاضرة ألقاها في تلك الفترة شدد الترابي على

فكرة الربط بين وجدان المسلم وفطرته الدينية والسلطان ودور الدولة، فأشار بوضوح إلى ضرورة «أن تقوم في مجتمع المسلمين دولة». ولكنه أكد قصور القانون لأنه «لا يحيط إلا بعموميات» وضعف الدولة لأنها لا تستطيع «أن تفرض على المجتمع قانوناً مفصلاً كاملاً بنظم حياتهم بكل حذافيرها». ويرد الترابي الأمر إلى مسألة أن «قانون الأرض» محدود في أثره وإحاطته وبرقابته بينما «قانون الإسلام يستند على سلطان الدولة ثم هو موصول بالوجدان المسلم وبحياة المجتمع»؛ لأن من وظائف القانون «أن يعبر عن قيم المجتمع والتعبير عن القيم نوع من التذكير». (الترابي، المسلم بين الوجدان والسلطة، دار الصحوة للنشر، لندن، من دون تاريخ، ص 5 و7 و10 و13).

يضع الترابي في المحاضرة نفسها (المسلم بين الوجدان والسلطان) ملاحظاته على الديمقراطية فيرى أنها «قاصرة على العلاقات السياسية» ولا تجدي شيئاً في علاقات الناس من جيرة وتكافل وتضامن، ويرى أن الانتخابات «قليلاً ما تمثل الناس تمثيلاً صادقاً» ويشير إلى قلة مشاركة الناس في الاقتراع ودور المال في تزييف إرادتهم، وهو يؤدي إلى تعارض أهداف الديمقراطية مع وسائلها السياسية؛ مما يقضي بضرورة وجود نظام النصح والشورى لتستقيم الأهداف وتتساوى مع الوسائل. (ص 16 و17 و18 و19).

عندما شارك الترابي في اللجنة الدستورية واشترك في صوغ قوانينها كان الخلاف قد وقع بينه وبين الإخوان المسلمين وأنهى ما عرف باسم «حزب التجمع الإسلامي» و «جبهة الميثاق الإسلامي»، وبدأ منذ منتصف السبعينات تأسيس تنظيمه المستقل ونجح في كسب معظم قواعد الإخوان وعزلهم إلى فرع صغير وضعيف لا تأثير عقائدياً له في الحياة السياسية السودانية.

استفاد حسن الترابي من تجربته الإخوانية مضيفاً إليها خبرته كعميد لكلية القانون ثم عضو مراجعة القوانين في نهاية عهد النميري ليؤسس فكرته من جديد على قواعد تنظيمية ودستورية ويحدد مشروعه وأهدافه ووسائل تحقيق الغايات، فأقدم على تأسيس «الجبهة الإسلامية القومية» وعقد مؤتمرها التأسيسي في الخرطوم في العام 1985 بعد اندلاع ثورة «15 رجب» وسقوط نظام جعفر النميري.

توضح وثائق المؤتمر التأسيسي (خطاب الأمين العام، دستور الجبهة، والبيان الختامي) كل ما هو غامض في استراتيجية الجبهة الإسلامية وفكر الترابي ومنهجه السياسي وتبلور موضوعة الدولة وأهمية القانون في مجتمع واسع الأرجاء وضعيف في تكامل بنيته التاريخية والثقافية.

كان الترابي قبل سقوط النميري قد تحول إلى لاعب كبير في تقرير الصياغة القانونية للدولة وبدأ رئيس النظام يتخوف منه، لذلك قرر اعتقاله لتأمين جانبه قبل أن يقوم النميري بزيارته الأخيرة إلى واشنطن بذريعة العلاج وإجراء الاتصالات مع المسئولين، وخلال وجوده في العاصمة الأميركية اندلعت الثورة الشعبية وقام الجيش بإشراف المشير عبدالرحمن سوار الذهب بانقلاب لضبط الوضع الأمني ومنع الانهيار، وهكذا بقي النميري في المنفى وخرج الترابي من السجن بطلاً.

بين ثورة 1985 وانتخابات 1986 وضع الترابي استراتيجية الوصول إلى السلطة وبرزت الحساسيات بينه وبين القوى الإسلامية التقليدية (المهدية والختمية) والقوى الإسلامية السياسية الأخرى (فرع الإخوان والتيار السلفي والحلقات الصوفية) وأخذ النزاع يتبلور على بند «قوانين سبتمبر» الإسلامية إذ كانت الأحزاب الإسلامية التقليدية تطالب بإلغائها بينما تمسك الترابي بها محاولاً الفصل بينها وبين الحاكم.

أدى نمو الخلاف إلى اجتماع كل القوى السياسية من إسلامية وعلمانية وإلحادية إلى الاتفاق على ترشيح خصم واحد مشترك ودعمه بغية إسقاط الترابي في المعركة الانتخابية، وسقط الترابي بفارق بسيط لكنه نجح في تسجيل أكبر مفاجأة في تاريخ السودان الحديث عندما اكتسح تنظيمه معظم المقاعد المخصصة للقوى الحديثة من اتحادات نقابية ومهنية وطلابية ومراكز المدن الرئيسية والعاصمة المركزية (الخرطوم) والعواصم الإقليمية، بينما فشل في تحقيق اختراق في الريف. واحتلت الجبهة الإسلامية المركز الثالث في البرلمان المنتخب وجاءت بعد حزب الأمة (أكبر عدد من المقاعد) وحزب الاتحاد الديمقراطي (ثاني أكبر كتلة برلمانية) وثم حزب الترابي.

باتت القوة الثالثة هي التي تقرر ميزان التحالف في ظل الخصومات التقليدية (المذهبية والطائفية والمناطقية) بين الأنصار والختمية. وتحول البرلمان السوداني في العام 1986 إلى ما يشبه توازن البرلمان التركي في العام 1996 مع فارق يتكثف في نقطتين: الأولى، أن حزب الرفاه الإسلامي التركي هو الكتلة البرلمانية الكبرى آنذاك لكنه بحاجة إلى تحالف لتشكيل الغالبية. والثانية، أن خصوم الرفاه من العلمانيين ورجال الدولة والانتهازيين والوصوليين، بينما خصوم الجبهة الإسلامية في السودان هم من الإسلاميين التقليديين ورجال المناطق الريفية والقبائل وبعض أصحاب الطرق الصوفية ومراكز القوى النافذة في المجتمع.

يذكر أن «الجبهة الإسلامية» فازت بمعظم المقاعد المخصصة للخريجين في انتخابات

أبريل/ نيسان 1986 وتوزعت مقاعد البرلمان كالآتي: حزب الأمة (105 مقاعد)، حزب الاتحاد الديمقراطي (63 مقعداً) الجبهة الإسلامية (51 مقعداً) والأحزاب الجنوبية (26 مقعداً). وبسبب هذا التوازن القلق عاش السودان أسوأ تجربة ديمقراطية عرفت الكثير من التقلبات والكثير من التحالفات اللزجة وغير الثابتة: مرة يتحالف الصادق المهدي مع الميرغني ويشكل حكومة ثنائية يعارضها الترابي في الشارع وحزبه في البرلمان، ومرة يتحالف المهدي مع الترابي وحزبه ويخرج حزب الاتحاد الديمقراطي فيقوم الأخير بتوقيع اتفاق مع جون قرنق لتوسيع رقعة التمرد في الجنوب ونقله إلى الشمال للضغط على الحكومة، ومرة يتحالف المهدي مع الطرفين؛ الجبهة الإسلامية وحزب الاتحاد الديمقراطي وتبدأ المواجهة في الجنوب لعزل تمرد قرنق واستعادة الأراضي الجديدة التي سيطر عليها في مرحلة الخلاف السابق.

أخيراً اضطر المهدي إلى تشكيل حكومة ثنائية مع المرغني مستعيناً ببعض الوجوه العلمانية في البرلمان لكسر احتكار الترابي للقوى الحديثة في الشارع، وهو أمر أدى إلى خلخلة المعادلة الداخلية وتفكك الوضع السياسي وأخيراً تقديم كل الذرائع والمبررات للجيش السوداني بالتدخل والانقلاب على التجربة الديمقراطية وحل البرلمان والأحزاب.

تعتبر فترة 1985 – 1989 مرحلة ذهبية في حياة الترابي السياسية إذ نجح خلالها في كسر الثنائية التقليدية السودانية (الأنصار والختمية) وإنتاج فريق سياسي ثالث أطلق عليه (الترابيون) وبات النظام لا يستقر إلا بتوازن تقوم قواعده على ثلاث قوى.

غير أن قوة الترابي كانت في الآن نفسه نقطة ضعف، فالتيار الإسلامي الحديث الذي قام بتأسيسه خلال العقدين الأخيرين اقتصر نفوذه على المنظمات الطالبية والاتحادات المهنية والنقابات والعاصمة المركزية والعواصم الإقليمية، بينما السودان كدولة جديدة لم تكتمل شخصيتها التاريخية يقوم تراتبها السياسي على توازن القوى التقليدية في الأرياف، والمناطق والولايات المترامية الأطراف. ولأن بنية السودان بنية قديمة فإن العلاقات التقليدية هي السائدة فيه وهي في النهاية تلعب الدور الأساس في إنتاج السلطة وسياستها.

إلى ذلك يتألف السودان من عشر مجموعات عرقية وقبلية كبيرة تنتشر بين جنوبه وشماله وشرقه وغربه وتتركز الأكثرية الساحقة في وسطه وهي أكثرية ريفية غير مدنية في غالبيتها، وهو أمر يساعد كثيراً على محاصرة أي تحول سياسي حديث سواء جاء بواسطة الانتخابات الديمقراطية أو من طريق الانقلاب العسكري.

يصف الأستاذ في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة الخرطوم التيجاني عبدالقادر حامد في مقال «السودان وتجربة الانتقال للحكم الإسلامي» أزمة الطليعة المسلمة الحديثة في السودان بأن أساسها يعود إلى «أنها تنتمي بحكم وضعها الاجتماعي وتكوينها الثقافي إلى النخبة الفوقية العلمانية المتحكمة ذاتها التي أفرزتها المؤسسة الاستعمارية والمؤسسات الحديثة التابعة لها، ولكنها تختلف عنها بالتزامها المشروع الإسلامي» (مجلة قراءات سياسية، السنة الثانية، العدد الثالث، صيف 1992).

لاشك في أن الترابي يعلم ذلك ويدركه لكنه تصرف على عكس علومه ومعارفه لظروف وأسباب لعبت فيها الصراعات السياسية الحزبية الدور الأساسي في وقوفه مع الانقلاب العسكري (ثورة الإنقاذ)، ودعوته إلى حل تنظيم «الجبهة الإسلامية القومية»، وتشجيع عناصرها على الاندماج بالدولة والالتحاق بالجيش الشعبي كرديف عسكري للجيش السوداني. وأدى موقف الترابي المذكور إلى ردود فعل متباينة بين أنصاره إذ انقسمت الجبهة إلى تيار يوافق على الاندماج والالتحاق وتيار يرفض الأمر ويطالب بالتمايز عن الدولة والاحتفاظ بشبكة التنظيم الشعبي بداعي التحوط من المستقبل.

الإسلام الحديث والإسلام التقليدي

ينتقد الباحث السوداني عبدالوهاب الأفندي الحركة الإسلامية الجديدة ويعتبرها مثلها مثل «الأحزاب والمنظمات التي نشأت في القطاع الحديث، مصابة بمرض التعالي الثقافي على المجتمع السوداني الذي ظلت تحتقر أفراده لأن غالبيتهم من الأميين لا يفهمون في الحداثة وأمورها». وطالب الأفندي بإعادة تأسيس «حركة إسلامية جديدة، تبنى على إنجازات ما سبقها، وتجمع الصف الإسلامي السوداني، وتتحرك في إطار يتيح أيضاً الحرية للآخرين للعمل». (الثورة والإصلاح السياسي في السودان، إصدار منتدى ابن رشد، لندن 1995. صفحة 234).

إذا كان هذا التحليل صحيحاً لماذا إذاً فعل حسن الترابي ما فعله على رغم علمه بخصوصيات السودان وتركيبته القبلية والطائفية والريفية والمناطقية وأخيراً تحكم العلاقات التقليدية بالسياسة العامة للدولة وقيادتها للقوى الحديثة والمعاصرة؟

مراجعة وثائق المؤتمر التأسيسي للجبهة الإسلامية في 1985 توضح الصورة لأن الوثائق، تتضمن ما يكفي لفهم النظرية السياسية في فكر الترابي وتركز انتباهه على

موضوعة الدولة وقيادتها للتحولات في السودان وموقع الجيش المميز والخاص كقوة وطنية حديثة تمثل مختلف المناطق والطوائف والقبائل وهو كما يبدو قوة مشتركة لا خلاف سياسياً عليه بين السودانيين. فحجم السودان الجغرافي وقلة سكانه جعلا من جيش الدولة قوة التوحيد السياسية الأولى وفي الآن فرض عليها علاقات فيدرالية لا مركزية (نظام الولايات) لضبط التنوع السكاني والسيطرة عليه مركزياً. (دستور الجبهة الإسلامية القومية وبيان مؤتمرها الختامي (19 – 21 شعبان 1405 هجرية)، الدار وتاريخ النشر غير محددين).

ماذا تقول وثائق الجبهة وخطابات أمينها العام؟ يحدد الترابي في كلمة الافتتاح أسباب قيام «الجبهة الإسلامية القومية» فيعلن أنه جاء «ليوالي تهيؤ البلاد، لتحول جديد في حياتها العامة، وقد نشأت دواعي ذلك التغيير، عن تطورات في الوعي الديني والسياسي، أوهت أصول العصبيات التاريخية القديمة، وحلت عرى الولاءات التقليدية المطلقة، وغادرت الشعب نهباً لشتات مبعثر من النعرات المحلية، والصراعات الذاتية والفئوية، وعرضه لفتنة ركام مربك، من الدعوات الزائفة، والشعارات الدخيلة...». ويشرح في الخطاب الظروف السياسية والأحوال الاقتصادية الانتقالية ويتعرض للوحدة الوطنية وقضية الجنوب والسياسة الخارجية وقضية الشريعة الإسلامية، ويعطي أهمية خاصة للعاصمة القومية (الخرطوم) التي تنشأ فيها المبادرات في «النهضة الحضرية، من العلم والرأي، أو الصناعة والعمران، أو سائر أنماط الحياة». وأخيراً وهذا هو الأهم يشدد على الأسلوب السلمي ويدعو إلى أن «تتوافق كل الأحزاب، على مبادئ دنيا، تضبط العلاقات، وتبسط الخلاف، وذلك بالتزام الديمقراطية والشورى والعلن في البناء والأداء الحزبي والسياسي وفي التنظيم الدستوري والحكومي». (خطاب الأمين العام، ص3 و4 و14).

من الواضح أن الترابي كان يراهن على الانتخابات الديمقراطية التي تم الاتفاق على عقد دورها بعد سنة، كذلك يلاحظ أن الأسلوب الانقلابي ليس وارداً إلا أن جذوره الايديولوجية أخذت بالظهور في تحليل بنية المجتمع السياسية حين كرر كلامه عن تفكك العصبيات وضعف الولاءات التقليدية والنعرات المحلية الذاتية والفئوية وتركيزه على تميز المدينة ودور العاصمة كقوة تغيير جديدة. ولاشك تطغى على الكلام المذكور قراءة ايديولوجية إرادية وغير واقعية لأن السودان كان ولايزال يعيش مرحلة تاريخية تنتمي إلى ما قبل اكتمال شروط قيام الدولة الحديثة، بل إن العلاقات التقليدية على أنواعها تشكل قوة فعل في الحياة العامة كموروث اجتماعي متداخل مع حالات التدين المختلفة السائدة في البلاد. وربما تكون نزعة التحليل الإرادية الايديولوجية هي التي قادت لاحقاً إلى تعديل

استراتيجية التغيير السلمي التدرجي واستبدالها بسياسة دعم الانقلاب والاضمحلال في الدولة بصفتها الطرف الوحيد القادر على صوغ الشخصية التاريخية والسياسية للسودان الحديث.

يمكن قراءة الرهان على الدولة وتأسيس ايديولوجيتها الدينية المعاصرة من خلال نصوص الدستور المقترح التي اعتمدها المؤتمر التأسيسي للجبهة وأصدرها في النهاية كبرنامج عمل في سياسته المقبلة، وهو دستور يشير إلى عقلية نخبوية وبداية نشوء بذور منهج انقلابي في تفكيره.

يركز دستور الجبهة في المادة الثالثة على سعيها لإقامة «الحكم الإسلامي الهادف لرعاية مقاصد الدين وكفاية مصالح الناس والمؤسس على الشورى والمساواة وحق الجمهور في تقرير الشئون العامة وفي اختيار ممثليهم من أهل الحل والعقد والقيادة والتنفيذ...»، وتؤكد المادة الرابعة أنه «لا إكراه في الدين، وإن تضمن طلاقة التعبير عن الرأي، وحرية الحركة والاجتماع وحصانه الدم والمال والعرض، وحرمة المنزل والحياة الخاصة». وتطالب الجبهة في المادة التاسعة بترسيخ «النظام اللامركزي في حكم البلاد حتى تدار أطرافها المترامية بفعالية وحرية وشورى مبسوطة». وتعد المادة العاشرة بصيانة «حقوق الكيانات الدينية غير المسلمة بما لها البر والقسط والسماحة في المعاملات الخاصة، والمساواة في الحقوق السياسية والمدنية، وحرية الاعتقاد والعبادة، واستقلال نظم الأحوال الشخصية والتعليم الديني». وبعد أن يحدد الدستور في بابه الأول الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ينتقل في الباب الثاني إلى تحديد وسائط تحقيق الأهداف فتنص المادة 32 على الاشتراك في مؤسسات الحكم التشريعية والتنفيذية ترشيحاً وانتخاباً لتوجيه المجتمع وتنظيم حياته.

بعدها ينتقل إلى الباب الثالث فيتحدث عن التنظيم في المادة 37 ويشير إلى أربع هيئات: المؤتمر العام، وهيئة الشورى العامة، والقيادة التنفيذية، وأخيراً الأمين العام. وتوضّح المواد الباقية من 39 إلى 56 أسلوب تنفيذ إدارة التنظيم وكلها تركز على التمثيل النسبي والانتخاب والشورى والأساليب الدستورية الأمر الذي ينفي عن الجبهة تهمة التخطيط المسبق للانقضاض على الدولة، ويبدو أن الفكرة الأخيرة تبلورت بعد انتخابات 1986 وإخفاق التجربة الديمقراطية وسياسة التنسيق والتحالفات.

حتى البيان الختامي لمؤتمر الجبهة التأسيسي كرر مواد الدستور وحذر أولئك الذين «لا يؤمنون بقيم الحرية ولا يراعون مبادئ الديمقراطية ويعوزهم السند الشعبي» من

التفكير بالتغيير العسكري، وطلب منهم أخذ العبرة من مصائر «تجربتي الديمقراطية منذ الاستقلال، حتى لا تتبدد طاقات الشعب الواحد في شعاب الحزبية الضيقة». وشدد على أن وسائط الجبهة هي «طريق الانتخابات وتحقيق علاقات الموالاة السياسية» و«قاعدة الشورى الواسعة». (البيان الختامي، ص 25، 27).

يبدو من كلام الترابي أنه كان على قناعة بأن الجبهة الإسلامية ستفوز بغالبية المقاعد البرلمانية انطلاقاً من تحليله الذي يقول بتفكك الولاءات التقليدية والعصبيات الطائفية والمذهبية وبدء لجوء الناس إلى الإسلام المعاصر المنفتح على العالم وترك إسلامهم التقليدي الموروث والمندمج ببيئات محلية ضيقة وهامشية. وبسبب هذه العقلية الاستبدالية تشكلت ضده مواجهات شخصية قبل الانتخابات أدت، كما ذكرنا، إلى إسقاطه بتحالف كل القوى التقليدية والعلمانية في دائرته، كذلك اقتصر فوز حزبه على القطاعات الحديثة والفعاليات الاقتصادية المدينية بينما عجز عن اختراق معاقل الأنصار والختمية التي حافظت على ولاءاتها التقليدية القديمة واقترعت لحزب الأمة (الصادق المهدي) والاتحاد الديمقراطي (الميرغني).

نجحت المناطق والأرياف في تأمين غالبية برلمانية للقوى التقليدية، بينما استقرت مواقع الجبهة على تشكيل قوة ثالثة من رجال القانون والطب والدكاترة والمهندسين ورجال الأعمال وأصحاب المهن الحديثة. لم تنجح فرضية الترابي انتخابياً على رغم أنه افترض صحتها على أرض الواقع وربما يكون السبب المذكور هو الدافع الحقيقي لتأييد الانقلاب العسكري بعد أن شعر أن القوى التقليدية اتجهت برلمانياً وإقليمياً إلى التحالف لعزل حزبه وإبعاده عن صنع القرار السياسي، فتبدل المقال بعد أن تبدلت الأحوال.

بعيداً عن تقييم تجربة «ثورة الإنقاذ» يمكن ملاحظة الاصطفاف ضدها من الأحزاب التقليدية والقوى العلمانية إلى الحلقات الصوفية والحركة السلفية مضافاً إليها فرع الإخوان المسلمين في السودان، كذلك الفرع الإخواني في مصر الذي بادر إلى توجيه انتقادات ووضع ملاحظات على التجربة.

في كتابه «الثورة والإصلاح» يشرح الأفندي أسباب وعوامل كراهية الترابي من قبل اليساريين والإسلاميين (التقليديين والإصلاحيين) ويشير إلى محاولة مجموعة ضمت معظم العناصر القيادية في التنظيم (الإخوان) إزاحته من القيادة في مؤتمر عقد في نيسان/ أبريل 1969 و «لكنهم لم ينجحوا في إزاحته، وكان محور الاتهامات التي وجهها منتقدو الترابي له أنه التفت إلى السياسة وركز عليها على حساب التربية والانتقائية في العضوية

(...) وحين تصاعد الجدل حول هذه الناحية، قدم الترابي تنازلاً لمنتقديه بأن تخلى عن زعامة تنظيم الإخوان المسلمين لواحد من هؤلاء المنتقدين (...) بينما تفرغ الترابي للعمل السياسي وإدارته عبر التنظيم الموسع (جبهة الميثاق الإسلامي) التي كانت تضم مدارس متعددة ويجمعها اتفاق على حد أدنى من الموجهات (...). في منتصف السبعينيات تجدد الصراع مرة أخرى حول توجهات التنظيم...» (صحفات 226 و227 و228).

يمكن تفسير تلك المواقف بالحساسيات والمنافسات الحزبية والطموحات السياسية (خصوصاً حركة الإخوان في مصر والسودان) إلا أن الأساسي فيها يعود إلى اختلاف منهج الترابي نفسه وتطوره التصادمي، وتأكيده الدائم على تجديد الأصول الفقهية بتوسيع القياس لإحداث ثورة اجتهادية دائمة، وهذا لا يتوافق مع كثير من الاتجاهات الإسلامية التقليدية والمعاصرة وهو أمر يفسر لماذا كانت معركة الترابي مع الإسلاميين لا تقل أهمية عن معاركه مع العلمانيين. فالسودان مجتمع إسلامي وتدينه الشعبي فطري ومتوارث تقليدياً ولم تنهض فيه دولة استبدادية علمانية على غرار دولة أتاتورك في تركيا، لذلك كانت مشكلة الترابي مع هذا النوع من الإسلام فطرح أفكار التجديد والتنوير ليتمايز عن القوى السياسية الإسلامية الأخرى، بينما كانت في تركيا معركة أربكان الأساسية قبل إسقاطه مع العلمانيين واستبداد الدولة الأتاتوركية، وربما تشبه معركة الجزائر بين الإسلاميين والعلمانيين تلك المعارك التي حصلت في تركيا منذ أكثر من 80 سنة. فالتجربة الجزائرية الدموية هي أقرب إلى النموذج التركي منها إلى النموذج السوداني السلمي المسالم، فالدولة في الجزائر قوية ومسيطرة على المجتمع وتهيمن على البلد وثرواته، وتعتبر البلد الثاني من حيث المساحة في إفريقيا بعد السودان، ولكنها أقرب في طبيعتها السلطوية إلى النموذج الأتاتوركي.

الديمقراطية... وصدمة الجزائر ١٩٩١

استقر الخلاف بين جماعات حركة الإخوان ومختلف التنظيمات الجهادية على الانقسام النظري بشأن معظم الآراء المتعلقة بالحكم والحكومة والحكام. وكان لابد من هزة سياسية تحدث صدمة كبرى لتعيد من جديد خلط الأوراق وفرزها وإعادة تقويم المواقف استناداً إلى تفاعلات تجربة ملموسة وعينية.

مثل أي هزة أحدثت صدمة الجزائر (الانقلاب على نتائج الانتخابات في العام 1991) ردود فعل متباينة انقسمت بدورها إلى محاورَ ثلاثة: الأول، قرأ التجربة وحاول استخلاص

دروسها باتجاه ما يمكن تسميته تطوير «الوعي الديمقراطي» وإنضاج أفكاره وقواعده وأصوله الشرعية. الثاني، استفزه انقلاب السلطة على نتائج الانتخابات فتراجع عن مواقفه الإيجابية من الديمقراطية ودورها وعاءً سياسياً أو آليةً تنظيم الخلافات وتعكس سلماً موازين القوى في المجتمع. الثالث، تمسك بموقفه الرافض أصلاً فكرة الديمقراطية واللعبة البرلمانية واتخذ الانقلاب الجزائري ضد الإسلاميين ذريعةً إضافيةً ليؤكد وجهة نظره السابقة، ودمج موقفه السلبي من الديمقراطية بمزيد من السخرية والشماتة من حركة الإخوان و «جبهة الإنقاذ» الجزائرية الإسلامية ومراهناتهما المخفقة على كذبة «الحرية» و «التعددية» و «الائتلاف»، ثم كرر مواقفه الثابتة من موضوعة أن الشرعية تؤخذ بالسيف لا بالأكثرية العددية.

لا شك في أن الخلافات التي استجدت وتطايرت شظاياها في ضوء الصدمة الجزائرية ليست منعزلةً عن اختلافات السابقة، بل هي أصلاً على صلة مباشرة بها، وتعتبر مجرد امتداد لحالات مشابهة جرت سابقاً في مصر والسودان وغيرهما من الدول العربية والإسلامية. وجاءت الصدمة الجزائرية لتصب المزيد من زيت الخلافات على نار المواجهات الايديولوجية المشحونة بالغضب المتبادل، وكأن مختلف التنظيمات كانت تنتظر مثل الحدث المذكور لتوضح مواقفها الثابتة وتعيد تأصيلها عقائدياً وسياسياً.

اختلفت القوى الإسلامية في الجزائر على فكرة الانتخابات قبل انقلاب السلطة على نتائجها وتوزعت إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية، الأول، الجماعات المسلحة التي رفضت إضاعة الوقت مع نظام لا يقيم أي اعتبار للإنسان، ودعت إلى إطاحته بالقوة. الثاني، الجماعات المعتدلة وتمثلت في حزب «النهضة» الإسلامي الجزائري وحركة «حماس» الجزائرية وكانت تطالب بالحد الأدنى من الديمقراطية حتى لا تقلق السلطة وتخاف من حرية الناس؛ لأن المطلوب إعادة تنظيم التعددية بالتوافق مع الدولة وليس الإطاحة بها. الثالث، تيار «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» وهو الغالب والأكثر شعبيةً وضم مختلف القوى المتضررة من نظام حكم الحزب الواحد وتسلط الأقلية السياسية وطفيليات الدولة وجنرالاتها على الناس.

شكل تيار «الجبهة الإسلامية» قوة إنقاذ للشعب الجزائري ونجح في كسب مختلف قطاعات الناس، وتمكن من عزل السلطة ومختلف القوى الإسلامية سواءً تلك التي تدفع نحو الجهاد أو تلك المعتدلة التي تغلّب أسلوب التفاوض وتتفهم مخاوف النخبة الحاكمة.

راهنت «الجبهة الإسلامية» على الديمقراطية والطريق البرلماني للوصول إلى السلطة، وربما مصادرتها، معتمدةً على جماهيريتها وأكثريتها وثقة الناس بها ونقمة المتضررين من حكم الحزب الواحد، وطفيليات الدولة. ووصل رهان جبهة الإنقاذ إلى حد التهور فلم تلحظ دور القوى المستفيدة من النظام وسيطرتها على أجهزة الدولة وأدوات قمعها، ولم تنتبه إلى انعكاسات التجربة في محيطها الإقليمي (تونس، المغرب وليبيا) ولا إطارها المتوسطي ومخاوف دول جنوب القارة الأوروبية من جارها الجزائري (الإسلامي).

بسبب مبالغة جبهة الإنقاذ في رهانها على الديمقراطية المجردة من كل مراكز القوى التي شكلها حكم الحزب الواحد ونشوء «نخبة» عسكرية مستفيدة من ثروات الجزائر وطاقاتها تشكلت تيارات تتجاذبها المواقف النظرية بين متخوف من نجاح الجبهة في الانتخابات والمترتبات الدولية والإقليمية والمحلية المحتملة، وبين دافع لمواصلة التجربة بغض النظر عن تفاعلاتها، وبين متردد في قبول الخيار الأول والثاني.

وسط الاضطراب المتصاعد بين تيارات جبهة الإنقاذ شكّل الشيخ الشاب علي بلحاج ظاهرةً مركبةً تجمع مخاوف التيار الأول وقلق التيار الثاني، وتأرجحت مواقفه بين تأييد الشيخ المخضرم والمجرّب عباسي مدني الذي راهن على اللعبة الديمقراطية وثقة الشعب به وبين تردد القوى الحذرة في قبول المبدأ نفسه وتخوفها من انقلاب السلطة على النتائج إذ جاءت لمصلحة جبهة الإنقاذ.

لم يبدأ الانقسام في تقويم تجربة «الديمقراطية» الجزائرية بعد إخفاقها وانقلاب نخبة الدولة على خيار المجتمع، بل شق طريقه بين صفوف القوى الإسلامية قبل خوض التجربة وحصول الصدمة (الانقلاب العسكري واعتقال النواب).

كان للصدمة دويها الكبير ليس على القوى الإسلامية في الوطن العربي بل على مختلف القوى السياسية العربية التي انقسمت بدورها بين مؤيد لحق الإسلاميين في تسلم السلطة شرط القبول بتداولها السلمي، وبين رافض لذاك الحق وداع لاعتماد أسلوب الاستئصال ولو كلف الأمر سقوط مئات آلاف القتلى والجرحى وتدمير اقتصاد البلد ومصادر ثرواته، وهو ما حصل.

يصف رئيس حركة «النهضة» الجزائرية عبدالله جاب الله الوضع الذي آلت إليه الصدمة الديمقراطية في محاضرة ألقاها في لندن في 1 أبريل/ نيسان 1996 إذ يقول: «بعد فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في انتخابات 26 ديسمبر/ كانون الأول 1991 بدأ

التآمر على الحقوق والحريات العامة الفردية والجماعية وأخذ صوراً شتى بهدف تفريغ وسائل ضمان الممارسة الديمقراطية من محتواها الحقيقي، والطعن في قداستها، وتوفير الشروط التي تسمح بإقامة ديمقراطية نخبوية محصورة في فئة من الناس، وفي نوع واحد من المثقفين، فتم إلغاء المسار الانتخابي، والتجميد العملي للدستور منذ انقلاب 11 يناير/ كانون الثاني 1992 وصدور المرسوم التشريعي رقم (92 - 03) في 30 سبتمبر/ أيلول 1992 والمتعلق بمكافحة الإرهاب، ووقع الدوس على مبدأ سيادة القانون واستقلالية القضاء، وحرية النشر والصحافة، وحرية تنظيم التجمعات والمسيرات، وشهد الوطن عمليات تدمير للبنية التحتية للاقتصاد الوطني، وعرف الشعب عمليات قتل واسعة، حتى أصبح الحجز والاعتقال والاختطاف والاغتيال والتعذيب والتمثيل والأعمال الانتقامية والتشويه والقمع هو النصيب اليومي للجزائريين والجزائريات، وأصبح التعتيم الإعلامي والتضييق السياسي هو حليف الأحزاب التمثيلية الداعية للحوار من أجل المصالحة الوطنية (...) ونجم عن ذلك تقهقر فظيع في الواقع السياسي والأمني والاقتصادي والاجتماعي حيث قارب عدد القتلى الستين ألف قتيل، وارتفعت البطالة من مليون بطال سنة 1991 إلى مليون و850 ألفاً سنة 1995 أي بنسبة 27 في المئة من عدد العمال. وانخفض متوسط دخل الفرد السنوي من 3000 دولار سنة 1985 إلى 1000 دولار سنة 1995، وارتفع عدد المحتاجين للمساعدة - بحسب مقاييس صندوق النقد الدولي - من 14 مليوناً سنة 1992 إلى 20 مليوناً سنة 1995، وانخفضت العملة الوطنية بنسبة 66 في المئة في سنتي 1994 و1995، وانخفضت القدرة الشرائية خلال السنتين بنسبة 45 في المئة، وارتفعت المديونية من 724 , 25 مليار (بليون) دولار سنة 1993 إلى 32 مليار دولار سنة 1995». ويعلق جاب الله مستغرباً «والغريب أنهم يعملون كل هذا باسم الحداثة والمعاصرة وإقامة دولة حديثة وقوية». (عبدالله جاب الله، «الجزائر والخيار الديمقراطي»، محاضرة ألقيت في لندن في 1 أبريل 1996).

لم ينشأ الوضع المأسوي الذي وصفه بمرارة رئيس «النهضة» الجزائرية بسبب الديمقراطية كما يحاول البعض أن يفسر بل بسبب استبداد نخبة الدولة وانقلابها على المجتمع وخياراته. وأعطى هذا الانقلاب العسكري تلك الذريعة للجماعات المسلحة لممارسة العنف والسخرية من التيارات الإسلامية التي قررت القبول بالمبدأ الديمقراطي والخيار السلمي لتداول السلطة.

الانقسام على الديمقراطية

كيف انعكس الانقلاب على نتائج الانتخابات على القوى الإسلامية المحلية وفي جوارها (تونس) وغيرها من الحركات والمنظمات؟.

أحدثت الصدمة الجزائرية ردود فعل متباينة وصلت إلى حد التناقض بين معلن أكد تجديد تمسكه بالديمقراطية، وبين رافض جدد شكوكه السابقة، وبين متردد ومحتار وشامت.

منذ اليوم الأول للانقلاب واعتقال معظم الفائزين في الانتخابات وأسرهم في معسكرات معزولة في الصحراء الحارقة شكلت القوى المسلحة التي ترفض مقولة الديمقراطية رأس الحربة لمواجهة انقلاب الموقف وانفلاته من كل الضوابط الدستورية والإنسانية بينما انكفأت القوى المسالمة التي تلتزم الديمقراطية وتؤيد شروطها ونتائجها والتزمت الصمت بعد أن أصابها الذهول من ردة فعل نخبة الدولة وشراستها في الدفاع عن امتيازاتها التي اكتسبتها من خلال الحكم من طريق الاستيلاء والغلبة.

بعد الصدمة، أخذت التحليلات والمراجعات بالظهور وانقسمت كالسابق على خطين كبيرين الأول يجدد الدعوة للجهاد بصفته الوسيلة الشرعية الوحيدة للتغيير وإقامة حكم الله. والثاني أكد ضرورة التمسك بالخيار الديمقراطي وسيلة سلمية تخفف ضغوط الويلات والمصائب عن الشعب. ويشكل موقف علي بلحاج المضطرب منطقة تجاذب وسطى تتأرجح فيها مختلف التصورات التي تجمع بين قلق الشاب وتخوف الشيخ.

بما أن موقف بلحاج يمثل نقطة التقاطع بين التيارين القابل والرافض فإن قراءة تصوراته التي تعكس موقفه المزدوج (الشاب والشيخ) وقلقه العقائدي وتردده في الميل بين تيار الشيخ عباسي مدني (المفرط في رهانه على الديمقراطية) وتيار الجماعات المسلحة (المتهور في رفضه للديمقراطية) تشكل قاعدة لرؤية مختلف الاتجاهات الإسلامية.

تأرجحت مواقف بلحاج المتردد في قبول الديمقراطية نظرياً وشاهده على الأمر هو القرآن الكريم الذي يشكك بالأكثرية ولا يرى أن الكثرة هي التي تقرر الحق والحقيقة لأنها قد تتغير وتتقلب من جهة إلى أخرى، وبين قبوله خوض التجربة الديمقراطية عملياً على أساس أن الممارسة المذكورة قد تنتج الخير وتعطي دفعة إلى الإمام للإسلام والمسلمين. وبين الموقفين النظري والعملي صاغ الشيخ الشاب نظرية مركبة تعكس ذاك الاضطراب والتردد في حسم الخيار النهائي، فهو يؤكد أن الحكم يجب أن يكون على أساس

الشريعة ويميز بين الشورى والديمقراطية لأن الأخيرة تقوم على الغالبية... والأكثرية ليست دائماً على حق. لكنه وافق على حق المعارضة بالتشكل والتظاهر والإضراب، وأكد ضرورة استماع الحاكم لرأي المعارضة واستمزاج مواقفها إلى جانب وجود ولاة الأمر الذين ينصحون الحاكم.

وضع بلحاج الكثير من الشروط التعجيزية لقبوله الديمقراطية لكنه في النهاية وافق عليها على رغم قناعاته بعدم جدواها في اعتبار أن القرآن الكريم يتضمن 37 آية تنص على عدم جواز الأخذ بالأكثرية أو تحذر من الكثرة. حتى يكون منسجماً مع تأرجحه أيد ترشيح مئات الأعضاء من «جبهة الإنقاذ» لخوض الانتخابات ورفض ترشيح نفسه عن أية دائرة على رغم أن فوزه كان شبه مضمون.

تعكس حيرة الشاب - الشيخ ذاك القلق الداخلي الذي يؤرق تفكير المثقف المتدين وضياعه بين مبدأ الحق المنزل وحق الناس في الاختيار الحر، وأوقع تأرجح علي بلحاج خصومه في حيرة مضادة إذ صنفه فريق مع جماعات الجهاد وصنفه آخرون مع الخيار الديمقراطي. (راجع فصل الشورى في دراسة كميل الطويل، The Tension Between the Traditional and the modern in Ali Ben Hajjs Thoughts صفحة 24 - 27. دراسة جامعية عن التقاليد والحداثة في فكر علي بلحاج).

أما الشيخ عباسي مدني الذي جرف حماسه للديمقراطية صناديق الاقتراع أقدمت دبابات النخبة المستبدة على جرفه واقتلاعه مع برلمانه المنتخب واعتقالهما في صحراء الجزائر.

وسط ضجيج الديمقراطية الذي عم الجزائر لفترة قصيرة تميزت مواقف الشيخ محفوظ نحناح بالهدوء والروية والتوازن، فالشيخ العتيق والمحنك هو الوحيد على صلة بالإخوان المسلمين وأفكار الحرية وتجاربها المرة، وهو أمر أتاح له فرصة التعلم من محنها وويلات ظلم الأنظمة واستبدادها. وبسبب معرفته تلك وصلته بأفكار المؤسس حسن البنا نجح في تنظيم أفكاره وتركيب موقف متوازن بين تهور أعداء الديمقراطية وتهور أنصارها. وأدرك رئيس حركة «حماس» الجزائرية منذ اللحظات الأولى أن من يمارس الاستبداد طوال ثلاثة عقود من الزمن لا يمكن أن يتحول إلى ديمقراطي يوافق على خيارات الناس في أقل من ثلاثة شهور. وربما على القياس المذكور صاغ الشيخ نحناح مواقفه التي تحذر من القفز فوق المراحل وحرقها ودعا إلى المساومة ومشاركة نخبة الدولة في السلطة وعدم تخويفها بالغالبية الساحقة. ربما كان نحناح يراهن على عدم صدقية السلطة وربما كان

يتوقع منها أن تبادر إلى اقتلاع البرلمان إذا وجدت نفسها أقلية سياسية في وسط بحر من الجماهير الساخطة على سياساتها الاستبدادية.

لذلك تعرضت مواقف الشيخ نحناح إلى الانتقادات الجارحة من قبل الجماعات المسلحة التي تقول بالجهاد، ومن جهة القوى الإسلامية التي تقول بالديمقراطية واتهم مراراً بالانتهازية والتعامل مع السلطة وأحياناً التعاون مع أجهزة الدولة ضد الإسلاميين.

لم يتراجع الشيخ نحناح عن مواقفه بل أبدى مراراً خوفه على الجزائر من المتطرفين وكرر مقولاته الداعية إلى المصالحة والتقاسم أو المشاركة بالحد الأدنى من التمثيل البرلماني حتى لا يطاح بالتجربة الديمقراطية الفتية. ركز الشيخ نحناح على النفس الطويل والاستفادة من الثغرات وتطوير العملية الديمقراطية بروية وهدوء ومن دون انفعال حتى لا يتم تخويف القوى المستفيدة من النظام والقوى المتضررة من الديمقراطية فتقوم بالانقلاب على الناس وتلغي نتائج الاقتراع وتعود من جديد إلى التفرد بالحكم من طريق القوة والاستيلاء.

للأسف كانت توقعات الشيخ نحناح صحيحة، إذ لم تغره مظاهر الديمقراطية ولم ينخدع بمرونة نخبة السلطة، واستمر يشكك بصدقية تغيرٌ توجهها المباغت من الاستبداد إلى الحرية إلى أن وقع المحذور.

ربما تكون حكمة الشيخ نحناح جاءت من حكمة الإخوان، فهو الوحيد على صلة بها وينتمي إليها وهو مطلع على تجاربها وما حل بها من نكبات وكوارث، بينما معظم عناصر جماعات الجهاد وتنظيمات الجماعة والجبهة الإسلامية للإنقاذ جاء من خارج مظلة الإخوان وترعرع في مناخات جدران حزب الاستبداد وتسلط النخبة.

يقول نحناح في تقييمه للتجربة: «بقدر ما كانت انتخابات 1991 تعبر عن تمسك الشعب الجزائري بإسلامه، فقد كانت تعبر أيضاً عن إصرار الأجيال الجديدة على الانتقام من السلطة التي حكمته وخيبت آماله. إذن فالمعالجة الحقيقية للأزمة يجب أن تستهدف بشكل أساسي تصحيح الخلل في فهم الإنسان والدولة وإعادة التوازن والاستقرار إلى النظام السياسي والاقتصادي والإدارة والمنظومة الثقافية والمجتمعية...» (البرنامج البديل، صفحة 31 - 32). ويركز نحناح على عامل الدولة ودورها في ضبط التوازن. وبرأيه «لا يمكن أن يتحول الإسلام الذي جمع شعبنا ووحده وصاغ شخصيته وهويته إلى عامل تفريق أو تجزئة إلا إذا تخلت الدولة عن مسئولياتها تجاهه». ويدعو نحناح في برنامجه الذي خاض على أساسه الانتخابات الرئاسية التي جرت في 16 نوفمبر / تشرين

الثاني 1995 وقاطعتها مختلف القوى السياسية والإسلامية، إلى نظام سياسي جديد يخرج البلاد من «النظام الأحادي إلى نظام سياسي جديد يعتمد التعددية الديمقراطية والمبادئ الجمهورية، وينظم المنافسة السياسية في إطار المؤسسات التمثيلية» (محفوظ نحناح، البرنامج البديل، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1995، صفحة 39، 47). ويشرح نحناح وجهة نظره من الديمقراطية في حوارات جمعها إبراهيم بن عمر في كتاب بعنوان «رجل الحوار» وبرأيه «إن موضوع الديمقراطية نظرياً وعملياً تعارضت فيه الأدلة، ومن هذه المعاني وغيرها نجد الحركة الإسلامية تجعل الديمقراطية أداة من الأدوات السياسية التي تتعامل بها مع غيرها» (إبراهيم بن عمر، رجل الحوار محفوظ نحناح، الجزائر 1995، صفحة 105).

الجماعات المسلحة والعنف الأهلي

انطلقت الجماعات الإسلامية للجهاد ضد انقلاب دولة النخبة على نتائج الانتخابات الجزائرية في وقت كانت ترفضها وترفض الاحتكام لنتائجها وتسخر من مقولات الخيار الديمقراطي. واتجهت الجماعات إلى الرد على عنف السلطة بعنف مضاد واستدرجت بعض اتجاهات جبهة الإنقاذ إلى مواقعها وصفوفها، بينما صمد الشيخ نحناح والأستاذ جاب الله على موقفهما.

في المقابل تطورت مواقف جماعات الجهاد المسلح وتناقضت أخيراً مع أقرب الإسلاميين إليهم، وصولاً إلى حد المواجهة الدموية وقتل العشرات منهم لمجرد حصول اختلافات في وجهات النظر أواعتراضات من قبل الإسلاميين على أساليب مكروهة وغير مستحبة دينياً في معاملة الخصوم. وبسبب مراوحة مواقف الجماعات الجزائرية المسلّحة بين رفض الانتخابات كخيار سياسي للسلطة وبين رفض الانقلاب على نتائج الاقتراع تأرجحت سياستها بين عزلتين: عزلة الناس وعزلة العنف.

أدى إقدام بعض تلك الجماعات المسلحة على ممارسة العنف المقلوع من سياقه التاريخي إلى تطوير ممارسته ضد أقرب أنصاره من الاتجاهات الإسلامية، وأدى خلط بعض تلك الجماعات بين حقه في الدفاع عن نتائج الانتخابات وغير شرعية بعض الممارسات العنيفة إلى تخبط تياراته السياسية، فضاعت بوصلة الضوابط التي ينص عليها الشرع من نواحي معاملة الأسرى والمدنيين، فاستفادت النخبة المستبدة من تلك الثغرات لتبرير منهجها القمعي والانقلابي وتغطية جرائمها ضد الناس والأبرياء. هذا

الانقلاب على الذات يُولد عادة من «العالم المغلق» الذي تعيشه بعض الجماعات المسلحة ويعبر عن نفسه بالأسماء المستعارة والعناوين المجهولة ويؤسس مع الوقت آليات داخلية لا ترى حولها ولا تنظر إلى محيطها، وهو أمر يدفع تلك الآليات إلى إنتاج سياسات معزولة وغير واعية تعكس في النهاية خصائص ذاك العالم المنطوي على نفسه.

تؤكد افتتاحية نشرة «الفجر» منهج الجهاد بصفته الوسيلة الوحيدة للتغيير وهو «المظلة العامة التي تنضوي تحتها فصائل العمل الجهادي». وتحذر من أي انحراف «ولو قيد أنملة على هذا المنهج» لأنه «صار يمثل اليوم الأمل الوحيد في العودة بالمسلمين إلى عز القرون الماضية». وتشرح النشرة في مقال غير موقع تحت عنوان «التوقف من أجل التصحيح... خطوة راشدة» أسباب سحب «تأييدها لقيادة الجماعة الإسلامية المسلحة بالجزائر نتيجة لتجاوزات شرعية ومنهجية تراكمت واحدة تلو الأخرى حتى أصبحت تشكل بمجملها منعطفاً خطيراً في طريق الجهاد بديار الجزائر ضد النظام المرتد هناك». واعتبرت «الفجر» أن قيام «التيار الجهادي التغييري بخطوة تصحيحية في داخله» هو عمل فريد من نوعه و «يدل دلالة واضحة على نضج هذا التيار وقدرته على عملية التصحيح من الداخل ومواجهة الانحرافات الداخلية بكل شجاعة». (نشرة الفجر العدد 16 الصادر في صفر 1417 /1996).

نشرت «الفجر» بيانات الجماعة الإسلامية المقاتلة (ليبيا)، وجماعة الجهاد (مصر)، وأبوقتادة الفلسطيني، وعُمرعبدالحكيم (أبومصعب السوري) التي صدرت دفعة واحدة يوم الخميس 20 محرّم 1417 هجرية الموافق 6 يونيو/ حزيران 1996 وتدين تجاوزات الجماعة المسلحة في الجزائر «بعد تولي أبي عبدالرحمن أمين لإمارة الجماعة» إذ «سفكت دماء لم يبين الوجه الشرعي المقنع في استباحتها»، وهذا ما «حصل في قضية الشيخ محمد السعيد وعبدالرزاق رجام وغيرهما وقتل أناس تقر الجماعة المسلحة بصدق توبتهم كالأخ عبدالوهاب لعمارة - رحم الله الجميع - وأباحت الجماعة لنفسها قتل كل من خرج عن الجماعة ولو لم يعمل على شق الصف». وكرر «أبوقتادة» الملاحظات نفسها في بيانه وذكر أن الجماعة المسلحة في الجزائر أباحت سفك «الدم الحرام بلا تأويل صحيح ودون مراعاة لضوابط الشرع». ويتهم بيان عمر عبدالحكيم (أبومصعب السوري) أمير الجماعة المسلحة في الجزائر أبا عبدالرحمن أمين باستباحة «الدماء المحرمة وإشاعة الأفكار الغالية في هذا الشعب المسلم الطيب حيث أخذت تتجمع مؤشرات مريبة عن المنهج الذي عرفناه وآمنا به ودعونا إليه جهاداً في سبيل الله».

توفر بيانات قادة الجهاد والجماعات الإسلامية الكثير من الجهد لتوضيح صورة الموقف الذي آلت إليه الجماعة المسلحة في الجزائر، وهي في النهاية صورة مفزعة ومخيفة ليس للناس البسطاء فقط بل إنها أخافت جماعات الجهاد أيضاً وأرعبتهم وخصوصاً عندما وصلت السكاكين وطالت أبرز قادة العمل الجهادي وأئمة الجماعات الإسلامية في الجزائر، حين تفاقم النزاع الدموي بين المجموعات الجزائرية المسلحة إثر انقسامها إلى فرق صغيرة متناحرة. ونشرت صحيفة «الحياة» في عددها الصادر بتاريخ الأحد 28 يوليو/ تموز 1996 بيان «الجماعة الإسلامية المسلحة» وذكرت أن أميرها جمال زيتوني (أبوعبدالرحمن أمين) قتل جنوب غربي العاصمة وعينت عنتر الزوابري (أبوطلحة) أميراً جديداً لها. واتهم البيان جماعة «الجزأرة» بنصب كمين أدى إلى مقتل ثلاثة أعضاء من الجماعة. وأطلق البيان على الجهة المنافسة صفات «المبتدعة» و «المارقين» وغيرهما من التسميات.

الدولة والعنف

لم يقتصر العنف في الجزائر على بعض الجماعات الإسلامية المسلحة، فانفجار العنف تتحمل مسئوليته أصلاً الدولة (النخبة) التي صادرت المجتمع قرابة ثلاثة عقود ثم انقلبت على خياره السياسي عندما جاءت الانتخابات التعددية في يونيو/ حزيران 1990 وديسمبر/ كانون الأول 1991 غير متوافقة مع استبداد السلطة. فالانقلاب بدأ في الدولة وانتقل ضد المجتمع وتحولت النخبة الحاكمة إلى قوة قهر طالت مختلف الأقاليم والجهات والجماعات. وعندما شعرت الدولة أن انقلابها على الناس تكلل بالنجاح اتجهت نحو المزيد من التطرف وانتقلت من محاصرة عنف الجماعات المسلحة إلى محاصرة المجتمع وأعادته مرة أخرى إلى «سجن السلطة» انطلاقاً من فكرة مراجعة دستور 23 فبراير/ شباط 1989 وهو الدستور الذي صدر أساساً استجابة لانتفاضة أكتوبر/ تشرين الأول 1988 الجزائرية.

لا تتردد المراجعة في الإكثار من استخدام مفردات متناقضة فهي من جهة تؤكّد الديمقراطية والتعددية والحريات العامّة وتواصل من جهة أخرى تأكيد ضرورة الإجماع السياسي وتوحيد الطبقة السياسية وتقارب وجهات النظر في إطار منسجم. ولم تنتبه الجهة التي أشرفت على صوغ المراجعة، التي اشتملت على 97 مادة قانونية، أن التعددية والديمقراطية تعنيان أصلاً الاختلاف السياسي وتنوع وجهات النظر وعدم انسجام الطبقة

السياسية في توجهها العام والخاص، وبالتالي فكل من يخالف تلك الأصول الديمقراطية لا يمت بصلة للتعددية والحريات العامّة.

مراجعة مواد المذكرة التي نشرتها صحيفة «السلام» في عددها الصادر في13 مايو/ أيار1996 تكشف أنّ المنحى العام للدولة الجزائرية هو الاتجاه نحو تعزيز صلاحيات السلطة الرئاسية والتنفيذية وتقليص صلاحيات السلطة التشريعية والقضائية بوضع هيئات أعلى أو مجاورة تنافس أو تقتنص من مسئوليات البرلمان والقضاء. فالمادة 25 تنصّ على «إمكانية قيام رئيس الجمهورية المنتخب بالتشريع عن طريق الأوامر في بعض الأوضاع الخاصة التي ينبغي توضيحها بدقة». وتنص المادة 26 على اعتماد «مبدأ ضرورة مواصلة تسيير الحكومة الشئون العادية في حالة حل الهيئة التشريعية» ولا يمكن أنْ تُقال الحكومة إلاّ بعد إجراء انتخابات جديدة تنتقل خلالها صلاحيات المجلس الدستوري إلى رئيس الحكومة. وتنص المادة 27 على إحداث «غرفة ثانية إلى جانب المجلس الشعبي الوطني، يمكن أنْ تدعى مجلس الأمّة (...) وتكون الغرفتان بذلك البرلمان».

المادة 30 تنصّ على «إحداث جهاز جديد على رأس هرم القضاء الإداري. ويدعى هذا الجهاز، عند الاقتضاء، مجلس الدولة». وتدعو المادة 36 إلى «ضبط الإطار العام والمعالم التي تحكم نشاط الأحزاب السياسية». وتمنع المادة 37 «أي استغلال حزبي لمجالات في غاية الأهمية، كقانون الإعلام، وقانون المالية، وقانون الانتخابات، وقانون الأمن الوطني». وتستثني المادة 43 «عناصر التراث المشترك بين جميع الجزائريين والمتمثلة في الإسلام والعروبة والأمازيغية التي تشكل المكونات الأساسية الثلاثة للهوية الوطنية» من المنافسات السياسية والصراعات الحزبية. (صحيفة «السلام» الجزائرية، 13 مايو1996، مذكرة الرئيس الجزائري).

حتى تكتمل حلقة المراجعة وتخنق الدولة حريات الناس المدنية والأهلية نصت المواد المتعلقة في مجال إنشاء الحزب السياسي على شروط غير «ظريفة» من نوع تحديد مواصفات رئيس الحزب «من أجل تحقيق الانسجام في العمل السياسي» واشتملت على شروط ومقاييس مطلوب توفرها «في الأعضاء المؤسسين للأحزاب السياسية»، بعدها تنتقل المادة 47 إلى وضع مسارات تدريجية لتأسيس الحزب «يتضمن مرحلة تجريبية في حدود سنة واحدة على الأكثر» يتم خلالها حصر حركة المؤسسين بالأنشطة التنظيمية المتصلة بتحضير «عقد المؤتمر التأسيسي» للحزب. واشترطت المادة 48 على «تمثيل الغالبية المطلقة لعدد ولايات الوطن» وألا «يقل عددهم عن 800 عضو في كلّ ولاية». وبعد

أنْ وضعت المذكرة التي سميت بالمراجعة تلك الشروط التعجيزية تنبهت إلى احتمال نجاح أحد الأطراف بتلبيتها فقامت بإضافة احتياطية (المادة 49) تنص على عدم شرعية الحزب «إلا بعد إيداع قانونه الأساسي، الذي يُصادق عليه قانوناً، المؤتمر التأسيسي، لدى وزارة الداخلية». وزيادة في الاحتياط دعت المادة 51 إلى «التفكير في أحكام تمنع العلاقات التي يمكن أنْ تكون للأحزاب السياسية مع منظمات نقابية أو جمعيات أو أطراف أجنبية». (صحيفة «السلام» مذكرة الرئيس الجزائري).

بعد أن تدعي المذكرة (المراجعة) أنّ مشروعها هو قمّة الديمقراطية والتعددية تعلن عن جدول زمني يكفل تطبيق إنجازها الدستوري فتحدد في المادة 87 عقد ندوة وطنية مع بداية صيف 1996، ثم تعين المادة 88 قبل نهاية سنة 1996 موعداً لتنظيم استفتاء لمراجعة الدستور (التصويت على مذكرة الرئيس). وما إن تتم الموافقة حتى تبدأ إجراء انتخابات تشريعية في غضون «السداسي الأول من سنة 1997» (المادة 89)؛ أي قبل أن تكون الأحزاب قد أكملت تأسيس نفسها. فالمذكرة تشترط مدة سنة فترة زمنية لنيل الحزب الصفة القانونية من وزارة الداخلية بينما هي تحدد موعد الانتخابات التشريعية بعد ستة أشهر من استفتاء الموافقة على المذكرة. وهكذا تكون نخبة الدولة بسلطتها الرئاسية والتنفيذية قد أمنت شرعية دستورية لانقلابها على المجتمع وأحكمت قبضتها الحديد على حرية الشعب ومنافذه النقابية والسياسية، واستفردت بالأجهزة والمؤسسات وقطعت الطريق على المعارضة، حتى تلك القريبة من السلطة وسياساتها، وحجرتْ عليها إمكان التحرك أو التنافس حتى في إطار مشروع الدولة(الدستور) نفسه.

تشبه دستورية «مذكرة الرئيس الجزائري» التصوّر الدستوري الذي سبق أن وضعه رئيس «الجبهة القومية الإسلامية» حسن الترابي قبل تأييده انقلاب «ثورة الإنقاذ» في السودان. ومصدر التشابه هو أنّ الدولة هي التي تصنع المجتمع وتعيد صوغ الشخصية التاريخية للناس على مختلف فئاتهم وانتماءاتهم. فالدولة برأي النخبة الانقلابية هي قالب الحديد الذي يحدد شكل الجماعات وهوياتها بينما المجتمع لا دور له في المشاركة في عملية التحول وقيادته. ويلعب التصور المذكور دوره في تأسيس استبداد النخبة وتسلطها ويدفع الجماعات إلى المزيد من الانكفاء إلى هوياتها الصغيرة والضيّقة، الأمر الذي يهدد لاحقاً وحدة الدولة وتماسكها المدني والأهلي، وهو أمر حصل في غير مكان عربي وانتهى إلى حروب أهلية وكوارث سياسية ووطنية واجتماعية.

تونس ضحية عنف النخبة وتطرف الإسلاميين

أدى انقلاب نخبة الدولة في الجزائر على نتائج الانتخابات التعددية الديمقراطية إلى انفجار العنف في بلد المليون شهيد وتداعي المشروع برمته في بلدان المغرب العربي. وكانت تونس هي الضحية الأولى لتلك الانتكاسة الكبرى إذ أعطت الذريعة للسلطة في استكمال مشروعها الانقلابي على المجتمع التونسي والانقضاض على مؤسسات البلد المدنية والأهلية بذريعة أن التساهل الديمقراطي يعني الفوضى وإضعاف قبضة الدولة.

سجل الشيخ راشد الغنوشي انطباعاته تلك في كتاب «حوارات» التي عقدها معه قصي صالح الدرويش على سلسلة حلقات بدأت في أغسطس/ آب 1989 وانتهت في أبريل/ نيسان 1992 الأمر الذي يعطي فكرة شاملة عن تطور التجربة الزمني وانعكاساتها المتفاوتة بين نجاحها الأول وسقوطها الثاني. من البدء يسجل الغنوشي مخاوفه من إخفاق التجربة على رغم سعادته من حصولها وتقدمها في المرحلة الأولى لأنها ستحاصر تيارات التطرف والعنف وتزيد من فرص التعايش السلمي والاعتراف المتبادل بين الدولة والمجتمع، ويثمن شجاعة الرئيس السابق الشاذلي بن جديد ويرى في خطوته نقطة إيجابية لخير الجزائر بكل شرائحها ويبدي تخوفه من إقدام النخبة الحاكمة في تونس على الانغلاق رداً على نجاح التجربة.

يكرر الغنوشي إعجابه مرة ثانية في حوار عن إيجابيات التجربة الديمقراطية في الجزائر ويرى أنها ستكون «محط آمال المسلمين في كل مكان». ولا يبدي انزعاجه من تعدد التيارات الإسلامية في الجزائر بل يرى فيها «تياراً إسلامياً فيه ألوان من الشدة والوسطية والاعتدال» ويرى أن الأحزاب التونسية معجبة بما تحقق وهذا «الإعجاب ليس عند الإسلاميين فقط بل حتى عند الأحزاب الأخرى». ويلاحظ أن حزب الدولة التونسية الحاكم يخشى نجاح التجربة الجزائرية فيضطر إما إلى تقليدها أو إلى إغلاق أبوابه أمام الديمقراطية لأن ما حصل في الجزائر «أكثر من كونه نجاح حزب، هو نجاح أمة، ونجاح شعب». ويؤكد أن موقف النظام التونسي من تجربة الجزائر الديمقراطية موقف موتور إذ أصاب الحاكم «رعب شديد وتشنج»، لذلك أبدى تخوفه من أن يجعل نظام تونس من الحدث الجزائري «مناسبة لتقويض الاستقرار النسبي القائم، والدخول في مغامرة والتصادم الواسع بين الدولة والمجتمع» ويعلن حربه ضد حركة النهضة الديمقراطية والهوية العربية الإسلامية. وعندما انقلبت الدولة على نتائج الانتخابات في الجزائر وجد الغنوشي أن «التاريخ لا يعود إلى الوراء، والذي بلغ مرحلة الشيخوخة لا يعود شاباً». (ص29، 30، 85، 87، 93، 94).

إلا أن إخفاق التجربة في الجزائر أدى إلى كارثة حقيقية في المنطقة على مستويات مختلفة فهي أحدثت حالات تشنج في بعض الحركات الإسلامية، وتركت آثارها السلبية في تونس فدفعت الدولة إلى خنق الحريات وتشديد قبضتها على الحياة المدنية والأهلية للمجتمع.

كانت حركة النهضة التونسية (الاتجاه الإسلامي سابقاً) أولى ضحايا الانقلاب على الديمقراطية في الجزائر على رغم أن الغنوشي أكد منذ تأسيسها في العام 1981 «أن لا وصي على الشعب، وأن الحسم في الخلاف السياسي ينبغي أن يكون للرأي العام وليس للعنف»، الأمر الذي جعله في زاوية مختلفة عن توجهات بعض حركات العنف والجهاد التي انتقدها وقال إنها لا تملك فهماً دقيقاً «لا للديمقراطية ولا للإسلام، أو لأحدهما فقط. هم يختزلون ويبسطون القضايا المعقدة، وعلوم الإنسان، ومنها العلوم السياسية». وهو يرى أن غلو بعض الحركات الإسلامية وتشددها «ليس إلا رد فعل حيال ما مورس على العالم الإسلامي وعلى الحركات الإسلامية، من إرهاب محلي مدعوم بإرهاب دولي». ويرى أن «التطرف موجود في التيار الإسلامي وموجود خارجه» ولا يمكن منعه «إلا بمحاربة أسبابه» الاجتماعية والسياسية ومن طريق اعتراف «السلطة بالمجتمع، وأن يعترف المجتمع بالسلطة، الاعتراف المتبادل يجعلنا على الأقل من الناحية القانونية، ومن الناحية الواقعية على أرضية واحدة». (ص 99، 100، 101، 158).

أهم نقاط تفكير الغنوشي، الذي يعتبر شيخ فكرة الديمقراطية في الحركات الإسلامية العربية المعاصرة، هي رفضه لمصادرة رأي الآخر بل إنه يعتبر «الإسلامية» صفة وليست احتكاراً وهي من دلالات التوجه العام وليست مجرد قانون وكتب. ويعترف بتنوع أشكال الحكم في الإسلام وتنوع الحركات الإسلامية ويربط ذلك «بتنوع أحوال الناس ومستوى تطورهم» (حوارات ص 22 و48 و71).

يرى الغنوشي في حوار سابق أجرته معه مجلة «قراءات سياسية» أن الحركة الإسلامية في تونس «هي ملتقى لتيار واسع من الألوان الفكرية والمنازع السياسية والأمزجة المتعددة ضمن منظور أصولي إسلامي مما تعارف عليه المسلمون في عصورهم المتلاحقة، إنه الحد الأدنى من الإسلام». ويمرحل الغنوشي في حواره محطات أجيال الحركة السياسية المعاصرة ويرى أنها تطورت على أربع فترات: جيل التوفيق، جيل الاقتباس، جيل التقليد، وجيل التغريب، ويفصل أخيراً بين التغريب والديمقراطية لأن «التغريب هو بذاته عملية عنيفة تتمثل في التسلط على إرادة شعب وسلخه عن هويته وسياقه الحضاري والتاريخي». (السنة الأولى، العدد الرابع، خريف 1991).

أخطر محاور تفكير الغنوشي هو إسهامه الكبير في إعادة إنتاج الديمقراطية معرفة وتاريخاً ومحاولة تفسيرها إسلامياً وربطها بتراث الإسلام. فهو لا يرى ديمقراطية في المنطقة من دون إسلام ولا إسلام من دون ديمقراطية. المسألتان متلازمتان في منهج تفكيره، لذلك تركز جهده في إعطاء مضامين مختلفة للديمقراطية تربط آلياتها التنظيمية في إنتاج السياسة المعاصرة بأفكار التنمية والتوافق والتراضي والهوية الثقافية، إذ إن «عدم التمييز بين الديمقراطية كجهاز وبين المضمون الليبرالي الذي تلبس بها منذ قرنين تقريباً أوقع كثيراً من دعاة الإسلام وبعضهم القليل من العلماء في هذا الخلط العجيب». ويؤكد أن «ليس للديمقراطية بعد سياسي فقط هو احترام رأي الأغلبية، الديمقراطية لها بعد ثقافي، احترام ثقافة الأغلبية وعقائدها، ولها بعد اجتماعي»، ومن يحكم عليه «أن يحترم هذه الشخصية الثقافية، والعملية الديمقراطية، عندئذ تجري على هذه الأرضية مع احترام الناس الذين لم يشتركوا في هذه الهوية»، ويستنتج أن الديمقراطية «هي بضاعتنا التي ردت إلينا، هي الشورى، باعتبار أن الشورى في الإسلام ظلت في معظم عهوده، قيمة أخلاقية تصلح للوعظ والإرشاد في أيام الجمعة ولم تتحول إلى نظام سياسي، على حين أن الغرب قد طور الشورى وحولها إلى نظام سياسي» (حوارات، ص 72، 34، 35، 63).

ويعتبر أن ضمانة الديمقراطية «هو وجود رأي عام. الرأي العام الواعي، المعبأ بمفاهيم الديمقراطية، هو الضامن لعمل التداول، لمقاومة الاستبداد، وحيث ضعف الرأي العام، وضعفت أهميته، فانتظر الاستبداد». ويربط الديمقراطية بالتنمية لأنه «لا مجال لتنمية حقيقية وديمقراطية صادقة من دون احتواء لكل التيارات الثقافية والسياسية في البلاد. لا مجال للتنمية، ولا مجال للديمقراطية مع استمرار الإقصاء والنفي».

النقد الذاتي ومراجعة الخطاب الإسلامي

شكلت آراء الغنوشي وعدم تحفظه على استخدام الديمقراطية كمفرد ومصطلح إلى مواقفه المبكرة من مسألة الديمقراطية وتداول السلطة صدمات ايديولوجية في حياة الحركات الإسلامية العقائدية، فهو أعلن منذ العام 1981 أنه لو اختارت الجماهير «الحزب الشيوعي فسنعتبر أن حكم الحزب الشيوعي قانوني». (حوارات، ص 67، 79).

من هذه النقاط المفارقة شق الغنوشي طريقه الخاص منذ مطلع الثمانينات واشتغل كثيراً على تطوير أفكاره عن «حقوق المواطنة – حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي»

(إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989 - 1993). و «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» (إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994)، وصولاً إلى أخطر وثيقة صدرت عن حركة إسلامية عربية معاصرة تقيم فيها تجربتها الخاصة وتنتقد نفسها مكرسة بذلك مدرسة جديدة في النقد الذاتي وهي ممارسة غير مسبوقة في الأحزاب الإسلامية.

لا تقل الوثيقة التي صدرت في الذكرى الخامسة عشرة لتأسيس حركة النهضة وحملت عنوان «دروس الماضي وإشكالات الحاضر وتطلعات المستقبل» أهمية عن الوثائق الثلاث التي صدرت عن حركة الإخوان في مصر بل إنها تضاهيها من ناحية الجرأة في النقد الذاتي والمكاشفة أمام الآخر من سلطة أو خصوم سياسيين. وبحسب الغنوشي «إن السياسة هي عالم المعقول، وليست عالم الغيبيات، هي عالم المعقولات، هي العالم الموضوعي» (حوارات، ص90).

انطلاقاً من الفهم المذكور لعالم السياسة أقدمت حركة النهضة في مؤتمرها الأخير على إصدار تلك الوثيقة «الانقلابية» ووزعتها في كتيب صدر في يونيو/ حزيران 1996 تحدثت فيه عن مبررات وجودها وتجربتها المرة وسياساتها الصحيحة والخاطئة وأهدافها المستقبلية. (حزب النهضة التونسي، دروس الماضي وإشكالات الحاضر وتطلعات المستقبل، يونيو/ حزيران 1996).

تشمل الوثيقة على تقديم صغير و76 فقرة و8 أهداف متواضعة، واحتوى الفصل الأول منها على استخلاصات تقويمية ضمت 27 فقرة، وضم الفصل الثاني 34 فقرة تناولت الخلاصات التحليلية، وضم الفصل الثالث 16 فقرة وتحدث عن استشراف المستقبل، وأخيراً جاءت الأهداف وهي ورقة واحدة من الوثيقة نصت على حقوق الإنسان وضمان حرياته الأساسية وترسيخ هوية البلاد (تونس) العربية والإسلامية وسن عفو تشريعي عام وإخلاء السجون من المعارضين السياسيين وتعاضد قوى المعارضة من أجل تحقيق انفراج في البلاد يرفع المظالم ويرد الحقوق والحريات واحترام حرية الصحافة والتعبير والاجتماع ومراجعة القوانين الجائرة وضمان حق التدين وإلغاء المناشير التي تمنع ارتداء الحجاب وإقامة الصلاة في المؤسسات والتدريس في المساجد، ورفع وصاية الأجهزة الأمنية على الحياة السياسية ودعم المسار التصالحي بدل التناحر والتنابذ والقطيعة.

أهم ما تحتويه الوثيقة تلك الفقرات التي جاءت في الفصل الأول وفيها إعادة قراءة التجربة واستخلاص الدروس ونقد الأخطاء وبعض السياسات. ويرد في الفصل محاولة

تحليل أسباب تأسيس حركة الاتجاه الإسلامي (حزب النهضة لاحقاً) وتربط الأمر بالتحديث المتوحش وتغول الدولة ومصادرتها للمجتمع وسيطرتها الشمولية والكلية على مؤسسات الحياة المدنية والأهلية وترى المسألة رد فعل على استبداد الدولة وهيمنتها المطلقة. «تأسست حركتنا بعد خمس عشرة سنة من استقلال البلاد، بعدما تمكنت النخبة التغريبية الحاكمة من تحطيم معظم البنى التحتية للمجتمع والدولة، مثل: إلغاء الأوقاف والمحاكم الشرعية والتعليم الزيتوني وتفكيك العلاقات الأسرية والعشائرية، وتبلور معالم دولة سلطوية تلغي دور المجتمع وثقافته الأصلية ومؤسساته المدنية ما أحدث بالتدرج اختلال توازن بين الدولة/الحزب/ الفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى». ولا ترى الوثيقة أن تأسيس الحركة هي انقلاب على جهود الآخرين من أبناء البلد بل هي امتداد «لجهود الإصلاح والتجديد الفكري على صعيد البلاد والعالم الإسلامي ولنضال الحركة الوطنية من أجل التحرر السياسي والثقافي والاقتصادي»، وأكدت الوثيقة أن أهداف الحركة كانت ولاتزال تركز على «أولوية المهمة الفكرية والتربوية والثقافية» وإذا اهتمت بالسياسة فإن الأمر مرده إلى «هيمنة الدولة على كل الفضاءات»، وأعادت الوثيقة تأكيد منهج الحركة التغييري السلمي ونبذ العنف، وانتقدت تصرفاتها الخاطئة في مواجهتي 1987 و1991 واعتبرتهما عملية استدراج لها مخالفة فيهما استراتيجيتها السابقة والتقليدية. ورأت أن استخدامها، لمواجهة «مشروع الاستئصال»، العمل السري بهدف «استجماع شروط الاستعصاء» وتوفير المناعة الداخلية والتحصن لمواجهة ضربة خارجية، من الأخطاء التي ارتكبتها حتى لو كانت مضطرة لها. وأشارت إلى سلبيات علاقاتها بالمعارضة الأخرى إذ إنها «لم توفق في بناء قاعدة ائتلافية متينة مع النخبة وبقية أطراف المعارضة الوطنية». وانتقدت الحركة مراهنتها على نجاح التجربة الديمقراطية في الجزائر التي انطلقت في العام 1988 من «دون تقدير لاحتمالات الانتكاسة».

خلصت الوثيقة إلى أخطر موقف عندما حملت السلطة نفسها ثم المعارضة مسئولية «التجربة المريرة التي لاتزال تعانيها البلاد منذ العام 1990» ودعت إلى وقف «التشابك وهدر الطاقات»، وأقرت فكرة «التنازل المتبادل وحتى من طرف واحد» وغلبت الوفاق كمصلحة وطنية عليا وانتهت إلى إقرار مبدأ التدرج بانفتاح النخبة التونسية على بعضها ودفع السلطة إلى الانفتاح «من أجل الوصول إلى المصالحة الوطنية الشاملة». (ص 12، 13، 18، 19، 20).

تدين الوثيقة حركات العنف التي أساءت للإسلام وترفض ممارسات حركات التطرف والعنف العشوائي في الجزائر وتنتقد النظام التونسي الحالي إذ إنه «بوليسي فردي مركزي يتركز حول شخص رئيس الدولة». (حزب النهضة، فقرة 18 ص228).
وتنتهي إلى إثبات أفكارها الاجتماعية والثقافية وهي: أولاً، احترام حق الأغلبية في الحكم والأقلية في المعارضة عبر مؤسسات منتخبة تنبثق عنها الشرعية والتداول على السلطة.

ثانياً، أولوية الثقافي والاجتماعي على السياسي، وتعني بالسياسي هو أن «يأخذ محمولات ومضامين فكرية جديدة بحيث يكون خادماً للمهمة التربوية والثقافية بدرجة أولى».

ثالثاً، تحقيق المصالحة الوطنية الشاملة داخلياً وعلى الصعيدين العربي والإسلامي و «على قاعدة المشاركة والتعايش بديلاً عن الإقصاء والتنافي أو حتى هيمنة الأغلبية»، والدعوة إلى «التراضي العام والوفاق واعتبار دور كل قوة ليس بحسب عددها فقط وإنما بحسب قوة تأثيرها ونفوذها في الواقع وحاجة التوازن لها أساساً» انطلاقاً من فكرة التنازل الطوعي لتمثيل الأقلية السياسية.

رابعاً، دعم سلطة المجتمع واستقلالية هياكله وقوامته على الدولة ومواجهة نزوعات التفتت الطائفي أو المذهبي أو العرقي. (ص 38، 39، 40).

تمثل أفكار الشيخ الغنوشي ومواقف حزب النهضة التونسي خطوة مهمة في سياق إدراك الفترة الانتقالية التي تمر بها المنطقة العربية - الإسلامية. فالحديث عن مجتمع التراضي والديمقراطية التوافقية يشكل بداية طيبة للتسوية التاريخية التي يجب أن تقوم لتنظيم حياة سياسية سلمية تقلل من مخاوف النخبة العسكرية المستبدة وتوسع من حريات المؤسسات المدنية وحقوق الهيئات الأهلية. فالتحديث القسري الذي بدأ في العهدين الفرنسي والبورقيبي أنتج شكلين اجتماعيين لابد من تعايشهما لصوغ تصور تاريخي مركب يمزج بين وعيين متناقضين، لابد من تفاهمهما لأنه لا سبيل لأحد منهما في استئصال الآخر.

نداءات الشيخ ذهبت حتى الآن أدراج الريح فهو كمن يطرق على باب حديد ولا يوجد الآخر المستعد لفتح باب الحوار. فالدولة (النخبة) في بلاده أوغلت في سياستها القمعية وأخذت تطال أقرب المقربين منها وصولاً إلى الجهات التي ساهمت في صنعها وتبرير نهجها الاستئصالي، بينما ردت جماعات الجهاد والتنظيمات الإسلامية على أفكار

الغنوشي بالرفض وسخرت من مراهناته واتهمته بالعلمانية والليبرالية. ففي مقال كتبه (أبوإنصاف) عرض فيه أوضاع تونس تناول أفكار الغنوشي وسياسة النهضة وذكر أنها حركة ديمقراطية وليست إسلامية إذ إنها «سافرت بعيداً وأبعدت النجعة وأوغلت في الخطاب السياسي والعلماني والمنهزم في آن واحد». (نشرة الفجر، السنة الثانية، العدد 16، 1996).

حماس وتعارض الديمقراطية مع الاحتلال

يربط خالد الحروب في كتاب له صدر عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت، بعنوان «الفكر والممارسة السياسية عند حركة حماس» اندلاع الانتفاضة واغتناء الساحة السياسية الفلسطينية بتيارات الإسلام السياسي بظروف الوضع الفلسطيني وغياب أية سلطة مركزية (دولة أو غيرها)، وبسبب وجود معارضة يسارية لخط منظمة التحرير فرض على «حماس» والقوى الإسلامية الأخرى «الاعتراف بواقع التعددية السياسية وإقراره واعتماده». ويرى الكاتب أنه بغض النظر عن دوافع «حماس» لمثل هذا الاعتراف حمل خطابها السياسي «تأكيدات متواصلة على تبني التعددية السياسية والاعتراف بالآخر السياسي» (فصل حماس والتعددية السياسية). ويشير الكاتب إلى ميثاق الحركة الذي اعترف بالحركات الإسلامية الأخرى في فلسطين والحركات الوطنية على الساحة السياسية إلى اعترافه بمنظمة التحرير الفلسطينية. وطورت «حماس» موقفها في وثيقة عرفت بـ «المذكرة التعريفية» التي أكدت فيها احترام مبدأ التعددية ووجود وجهات نظر واجتهادات في ساحة العمل الوطني وأقرت ضرورة العمل المشترك على رغم تباين الطرح السياسي.

لم يقتصر موقف «حماس» على إقرار مبدأ التعددية والاعتراف بالآخر بل صرح مؤسسها الشيخ أحمد ياسين (اغتالته «إسرائيل» في غارة جوية في العام 2004) لصحيفة «النهار» المقدسية بتاريخ 30 أبريل/ نيسان 1989 بقبوله بدولة ديمقراطية متعددة الأحزاب تحترم رغبة الشعب وحقه في اختيار سلطته بواسطة الانتخابات الديمقراطية، وعندما سألت الصحيفة الشيخ السجين آنذاك عن موقفه إذا فاز الحزب الشيوعي بالانتخابات أجاب «حتى لو فاز الحزب الشيوعي فسأحترم رغبة الشعب الفلسطيني».

يذكر الحروب في كتابه تلك المبادرة التي طرحتها «حماس» في أبريل 1994 وأشارت فيها إلى «إجراء انتخابات تشريعية حرة وعامة للشعب الفلسطيني في الداخل والخارج

لاختيار قيادته وممثليه الحقيقيين». وكرر الأمر نفسه أحد قادة «حماس» محمود الزهار في مقابلة أجرتها معه صحيفة «الوطن» الغزية في 19 يناير/ كانون الثاني 1995 حين ذكر «أن حماس تحترم رأي الشارع الفلسطيني ولو كان عكس رغبتها».

انسجم موقف الزهار مع إعلان «حماس»، أنها على رغم رفضها لتوقيع اتفاق أوسلو في سبتمبر/ أيلول 1993 ومعارضتها الحكم «لن تستخدم العنف» وذكرت القوى الأخرى ببيانها الذي أصدرته بتاريخ 9 أغسطس/ آب 1992 وأشارت فيه إلى «تبني الحوار الوطني كأسلوب ديمقراطي حضاري للتعامل بين أبناء الشعب». وكرر الأمر نفسه أحد قادة حماس عبدالعزيز الرنتيسي (استشهد في غارة جوية إسرائيلية) حين أكد معارضة الحركة الحكم الذاتي لكنها «لن تستخدم العنف ضد أي طرف يسير في طريق الحكم الذاتي» وطلب من الآخرين احترام «أي طرف في أن يقول رأيه بطريقة ديمقراطية من دون اللجوء إلى العنف».

لم تكن تلك المواقف جديدة بل هي تبلورت عند كل منعطف كانت تمر به القضية الفلسطينية. ويشير الحروب في السياق المذكور إلى بيان «حماس» الذي صدر بتاريخ 16 نوفمبر/ تشرين الثاني 1991 بعد انعقاد «مؤتمر مدريد» اعترف بوجود اختلافات في الرأي، وأكد حق كل طرف للتعبير عن موقفه ورفض أساليب الاغتيال وكم الأفواه وشجب أية محاولة من جهة لإلغاء الأخرى، وطالب بإجراء انتخابات حرة نزيهة ومحايدة لمعرفة الجهة التي تمثل الغالبية.

اضطربت مواقف «حماس» العامة بعد قيام السلطة الفلسطينية في مناطق الحكم الذاتي بسبب الاعتقالات التي قامت بها «في فترات متعددة عقب عمليات حماس العسكرية» الأمر الذي جعل الحركة تصدر بيانات متتالية في 16 و18 و20 يناير 1996 وصفت فيها ديمقراطية الحكم الذاتي بالديمقراطية المزيفة وأحياناً شعارات الحرية الكاذبة، وأكدت أن مقاطعتها للانتخابات «لا تعني بتاتاً رفض التعاطي مع الديمقراطية».

يفرد الحروب فصلاً عن مشاركة «حماس» في الانتخابات منذ أن بدأت نشاطها في نهاية 1987 على المستويات النقابية والطلابية والمهنية والبلدية، ويشير إلى تحليل محمود الزهار الذي تناول نتائج انتخابات 23 مؤسسة في الضفة الغربية وقطاع غزة أجريت في العام 1991 - 1992 ويستنتج منها أن الكتلة الوطنية المؤيدة لمنظمة التحرير نالت ما نسبته 88, 50 في المئة من الأصوات ونالت الكتلة الإسلامية المؤيدة لـ «حماس» 81, 45 في المئة وتوزعت 3,12 في المئة من الأصوات على المستقلين.

يذكر الحروب هذه الوقائع ليفسر أسباب مقاطعة «حماس» والقوى الفلسطينية الأخرى المعارضة لاتفاقات أوسلو وطابا والقاهرة انتخابات الحكم الذاتي التي جرت في يناير 1996. ويشير إلى وجود وجهات نظر في «حماس» بين مؤيد للترشيح (عماد الفالوجي، إسماعيل هنية، خالد الهندي، وسعيد النمروطي) إضافة إلى الناطق الرسمي باسم الحركة محمود الزهار بينما مال موقف «حماس» الرسمي إلى عدم المشاركة. وبررت موقفها بخمسة أسباب منها أن المجلس المنتخب سيكون محكوماً بسقف اتفاقات أوسلو، وأن «إسرائيل» تملك حق نقض قراراته، وأن الانتخابات ألغت حق 4 ملايين فلسطيني في الشتات بممارسة دورهم، وأنها تكرس تبعية الفلسطينيين في القدس للجنسية الإسرائيلية، لذلك وجدت «حماس» أن المطلوب من المجلس المنتخب إضفاء الشرعية على اتفاقات أوسلو وتكريس الاحتلال الإسرائيلي وإهمال قضية الشتات وحق العودة والقدس.

يلاحظ من المسار الديمقراطي لحركة «حماس» أن صدمة توقيع اتفاقات أوسلو أحدثت في برنامج الحركة وتركيبتها ردود فعل متباينة بين تيار التقط المفارقات السياسية الجديدة ويحاول التعاطي معها بواقعية من دون الاعتراف بنتائجها المبدئية على مصير القضية الفلسطينية، وتيار لم يلحظ تلك المستجدات واستمر يتعاطى مع المسائل السابقة بعقلية الانتفاضة التي توقفت بعد المصافحة التي تمت بين ياسر عرفات وإسحق رابين في حديقة البيت الأبيض.

يلاحظ، وهذا هو الأهم، أن التيارين السياسيين في «حماس»، إلى التيارات الإسلامية الفلسطينية الأخرى، لم يتراجعا عن فكرة الديمقراطية والاعتراف بالتعددية وحق الشعب في اختيار سلطته في انتخابات حرة ونزيهة، فالخلاف لم يحصل على قبول الديمقراطية ورفضها وإنما على وظيفة الانتخابات والاستحقاقات السياسية المطلوبة من المجلس المنتخب مثل إلغاء الميثاق الفلسطيني والتزام اتفاقات أوسلو وتوابعها وشطب الحقوق الفلسطينية الثابتة والمؤيدة دولياً من برنامج النضال المقبل. فالخلاف بين سلطة الحكم الذاتي والمعارضة الفلسطينية (الإسلامية والوطنية واليسارية) تركز على السياسة وحق المعارضة في مواصلة قتالها ضد المحتل ولم يشمل فكرة الديمقراطية والانتخابات.

أمام هذا الحال كيف تعاطت سلطة الحكم الذاتي مع المعارضة الفلسطينية في وقت أطلقت حكومة رابين – بيرس آنذاك حق المعارضة الإسرائيلية في خوض معركتها ضد اتفاقات أوسلو وطابا والقاهرة حتى الانقلاب عليها؟

تصف هيلينا كوبان شعورها في مقال نشرته في صحيفة «الحياة» تعليقاً على تقرير منظمة مراقبة حقوق الإنسان الأميركية (هيومن رايتس ووتش) «كان شعوري عند قراءة التقرير الطويل (50 صفحة) المدعوم بالوثائق، الحزن العميق» إذ «بدا أن كل الكفاح الذي خاضه الشعب الفلسطيني، داخل وطنه التاريخي وخارجه، من أجل تقرير مصيره على أرضه، لم يأتِ له سوى... بماذا؟ إدارة محلية مضطربة وتعسفية بشكل يثير القلق، لاتزال تستمد سلطتها المحدودة، كما يذكرنا التقرير، من سلطات الاحتلال الإسرائيلي» (هيلينا كوبان «الحياة» 8 مارس/ آذار 1995).

واتهم تقرير أعده مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة (بتسليم) رجال الأمن الفلسطيني بانتهاك حقوق الفلسطينيين في الضفة الغربية. ووصف التقرير وضع حقوق الإنسان في الضفة الغربية بالمقلق. وذكر محامون فلسطينيون يهتمون بحقوق الإنسان «إن مئات اعتقلوا بلا محاكمة وتعرضوا للتعذيب أو الضرر». واعترض المحامون على «عدم وجود هيكل قانوني متكامل»، وذكروا أن السلطة تستمد قوتها من «غابة قوانين خلفها العثمانيون والبريطانيون والإسرائيليون». وقال المحامي راجي الصوراني: «لدينا 18 ألفاً من رجال الأمن وهذا نسبياً أكثر بكثير مما يجب، فهو يعني أن هناك رجل أمن لكل مئتي مواطن» وذكر الصوراني أن هناك تناقضاً بين القرار «الصادر عن الرئيس الفلسطيني بتاريخ سبتمبر/ أيلول 1993 في تونس والقاضي باحترام كل المواثيق والمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، والقرار رقم 1 لسنة 1994 القاضي باستمرار سريان القوانين والأنظمة التي كانت سارية المفعول قبل 5 يونيو/ حزيران 1967» (الحياة 1 يوليو و16 فبراير 1995).

بدورها نددت منظمة «الحق» الفلسطينية التي تعنى بالدفاع عن حقوق الإنسان بقرار رئيس السلطة بإنشاء «محكمة أمن الدولة» في غزة واعتبرتها تذكراً «بالمحاكم العسكرية الإسرائيلية التي قوضت في شكل شبه شامل استقلال القضاء خلال سنوات الاحتلال». ونددت «منظمة العفو الدولية» بانتهاكات السلطات الإسرائيلية والفلسطينية لحقوق الإنسان بعد العام الأول لتوقيع اتفاق السلام بين الطرفين، وذكرت أن السلطات الإسرائيلية قبضت على 7 آلاف فلسطيني منذ حفل التوقيع، واحتجزت السلطات الفلسطينية المئات من دون تهم أو محاكمة أو فرصة الاتصال رسمياً بمحاميهم أو أفراد عائلاتهم ومن دون أية مراجعة قضائية. (الحياة 13 فبراير و12 مايو 1995).

ازدادت حملات الاعتقال والتعذيب في أعقاب موجة من التفجيرات التي نفذها إسلاميون في «إسرائيل»، ووصفت منظمة «ووتش» لحقوق الإنسان الاعتقالات بالتعسفية

واتهمت «إسرائيل» وياسر عرفات باستخدام القوة العشوائية وحضتهما على ضرورة التمسك بالمعايير الدولية في مساعيهما لحماية اتفاقية السلام. (الحياة 5 أبريل 1996). وعندما كشف مدير الجمعية الفلسطينية لحقوق الإنسان إياد السراج تجاوزات السلطة وانتهاكها لحقوق المواطنين أقدمت الشرطة الفلسطينية على احتجازه واستجوابه بسبب تقديمه شكاوى في شأن وفاة الكثير من السجناء في المعتقلات الفلسطينية ولجوء الشرطة إلى أعمال تعذيب تؤدي أحياناً إلى الموت. (الحياة 9 ديسمبر 1995).

خيبت السلطة الفلسطينية الآمال ولم تؤدِ اتفاقات السلام إلى تحسين شروط حياة المواطن الفلسطيني وتطوير مجتمعه السياسي، بل كادت تؤدي إلى حرب أهلية بعد أن اضطربت حريات المواطن إثر تولي السلطة مهمتها في غزة وجزء من الضفة المحتلة في مايو/ أيار 1994، بسبب اعتماد الأجهزة الأمنية على لوائح «منظمة التحرير للعام 1979 في القضايا العسكرية والأمنية» واستناداً إلى القانون الأردني المطبق حتى العام 1967 في القضايا المدنية. (الحياة 25 أغسطس 1995).

تتحمل سلطات الاحتلال الإسرائيلي، ولا شك، المسئولية الأولى في دفع سلطة الحكم الذاتي إلى ممارسة أقسى حالات العنف ضد المعارضة الفلسطينية بذريعة أنها تشكل تهديداً لاتفاقات السلام. ومارست حكومة رابين - بيرس، قبل فوز بنيامين نتنياهو بالانتخابات الإسرائيلية التالية سلسلة ضغوط وضعت الحكم الذاتي الفلسطيني أمام اختيارات صعبة وصلت إلى حد التهديد بإعادة احتلال أجزاء من غزة والضفة أو فرض حصار على المناطق الفلسطينية التي تعاني أصلاً مشكلات اقتصادية وبطالة مزمنة أو ملاحقة المطلوبين وتسليمهم للمحاكم الإسرائيلية. وقصد تل أبيب من تلك السياسات كان يؤشر إلى احتمالات مختلفة منها دفع الوضع الفلسطيني الهش سياسياً إلى مزيد من الانقسام وصولاً إلى الحرب الأهلية (وهذا ما حصل لاحقاً) وهو أمر إذا حصل تكون «إسرائيل» قد بررت أمام الرأي العام العالمي احتلالها المدمر، وأكدت أنه لا ديمقراطية في المنطقة سوى «ديمقراطيتها» والدليل أن الشعب الفلسطيني لايزال يعاني في ظل سلطته كما سبق وعانى من احتلالها.

صدمة أربكان في ١٩٩٦

تشبه، إلى حد ما، المصافحة بين الإسلامي نجم الدين أربكان والعلمانية تانسو تشيلر في تركيا في العام 1996، تلك المصافحة بين الفلسطيني ياسر عرفات والإسرائيلي إسحق

رابين في حديقة البيت الأبيض. فالأولى إشارة إلى بداية اتفاق على تشكيل حكومة ائتلافية تجمع بين النقيضين (الإسلام والعلمانية) والثانية بداية مؤشر إلى مرحلة جديدة فيما يسمى بالصراع العربي - الإسرائيلي. وبغض النظر عن قوة التحالف الائتلافي واستمراره في تركيا، أحدثت مصالحة أربكان - تشيلر هزة في الوعي الجمعي في الطرفين الإسلامي والعلماني وهي تشبه تلك الهزة الوجدانية التي أحدثتها مصافحة عرفات - رابين، فالمصافحتان حصلتا حتى لو تعرضتا لاحقاً للسقوط.

كانت القضية الفلسطينية، ولاتزال، في وعي الإسلاميين قضية مقدسة ترتفع في جوهرها التاريخي والإنساني إلى حد الحق المطلق الذي لا يقبل القياس أو التكيف أو الخضوع للمساومة أو التفريط، كذلك تعتبر مسائل «التغريب» و «العلمانية» و «الفساد» في معايير الحكم الإسلامي. فتشيلر متغربة وعلمانية ومتهمة بالفساد واختلاس الأموال العامة وبالتالي فهي بالنسبة إلى مقاييس الإسلاميين أحد رموز الأتاتوركية التي جلبت الويلات على تركيا وأطاحت بمكانتها الاستراتيجية الإقليمية والدولية، ودفعت بها من قوة كبرى في مطلع القرن الماضي إلى قوة إقليمية محدودة التأثير في نهاية القرن.

ربما يعتبر بعض المحللين أن تركيا دولة إسلامية غير عربية وأنه لا شأن لها ولا تأثير لحوادثها في الحياة السياسية العربية من ناحية تشكيل الوعي أو على الأقل المساهمة في إنتاجه وتحديد أولوياته.

يجانب الرأي المذكور حقيقة الأمر، فتركيا مثلها مثل القوى الإقليمية الكبرى، العربية وغير العربية، كمصر وإيران، تلعب حوادثها سلسلة أدوار في إنتاج الوعي السياسي في المنطقة العربية، وتعتبر القوى المذكورة بمثابة النموذج - القدوة لقوى العالم العربي - الإسلامي.

ليس جديداً القول إن الانقلابات العسكرية التي هبت على المنطقة العربية منذ عشرينيات القرن الماضي استمدت نموذجها من عناصر التجربة الأتاتوركية التي اعتمدت الأسلوب القهري في تحقيق التحول القسري الفوقي في عاصمة السلطنة العثمانية. فالأسلوب الانقلابي، إلى المنهج العلماني الاستبدادي الذي اعتمده أتاتورك شكلا قدوة سيئة للنخب العسكرية والعلمانية في المنطقة العربية التي حاولت تقليد التجربة التركية في التعاطي مع المجتمع وبالتالي عزله عن السياسة واستبعاده من حركة الدولة وقراراتها وتصوراتها.

في مقاله «قراءة جديدة للشرق الأوسط» يعتبر المستشرق برنارد لويس أن تركيا هي الدولة الوحيدة في العالم الإسلامي «استمرت فيها الديمقراطية تعمل وتنمو على رغم الصعوبات والعقبات، ففي تركيا لم تأتِ الديمقراطية موروثة من حكام امبرياليين، ولا مفروضة من أعداء منتصرين، كانتَ اختياراً حراً من الأتراك أنفسهم». (قراءات سياسية، مصدر سابق). وقياساً على القراءة المذكورة يمكن تحليل ما حصل في تركيا بعد أكثر من 80 سنة إلى حد كبير ما حصل ويحصل في المنطقة العربية بعد أكثر من 80 سنة على انسلاخ المقاطعات العربية عن السلطنة. فالتجربة التركية أدت إلى نمو الدويلات وتطورها باستقلال نسبي عن المجتمع وضد حركته السياسية وتحولاته الداخلية، كذلك أخذت التجارب العربية المقلدة للمنهج الأتاتوركي الانقلابي تتجه نحو عزلة شبه مطلقة للدولة الكيانية الحديثة والمعاصرة عن حركة تحولات المجتمع وتطوره شبه الذاتي وأحياناً المستقل عن تطور الدولة، وما نلحظه من حوادث عنف وصدامات في غير بلد عربي ليس بعيداً في مناخاته السياسية عن ذاك الذي يحصل في تركيا أو ذاك الذي سبق وحدث في إيران في العام 1979.

منذ الستينات تشهد تركيا خضات داخلية تعبر عن احتجاج المجتمع ضد سيطرة الدولة وإشرافها الكلي على حركة الناس وحقوقهم الفردية ومطالبهم الاعتقادية، وإذا نجح الجيش في قيادة انقلاب عسكري ضد إصلاحات عدنان مندريس وتنفيذ حكم الإعدام به ثم قيامه بانقلاب آخر في الثمانينات لتطويق تفاعلات الحدث الإيراني والسيطرة على العنف الجارف في الشارع فإنه في النهاية اضطر للتنازل جزئياً عن السلطة وإعادة الحياة المدنية والسماح للأحزاب السياسية بممارسة دورها مع احتفاظه بحقه في التدخل إذا طمحت قوى المجتمع السياسي الإسلامية إلى تعديل صلاحيات الدولة المطلقة وهويتها الأتاتوركية العلمانية.

لاشك في أن أربكان اكتشف هذه المفارقة بين إعادة الحياة المدنية وفي الآن ضبطها تحت سقف سيف الأتاتوركية، وهو أمر ساهم في بلورة وعي مركب ظهر مرات جلية في فترة حكم الرئيس التركي السابق تورغوت أوزال الذي حاول موازنة الدستور الأتاتوركي الرسمي (العلماني) ودستور المجتمع الموروث تقليدياً (الإسلام) باتجاه إعادة تشكيل وظائفه ليتناسب مع حاجات الناس.

يشبه القلق الذي كان يعيشه أوزال في السلطة ذاك القلق الذي بدأ يعيشه أربكان بعد فوزه كأكبر قوة سياسية نالت أكبر نسبة من المقاعد من دون أن ينال الأكثرية التي تسمح له بتشكيل حكومة تقتصر على عناصر حزبه.

شكل التوازن المذكور مفارقة كبرى في وعي أربكان، فهو إما أن يرفض المصافحة ويحافظ على طهرية المقدسات ويرفض تلوثها بالسياسات الأتاتوركية وإما أن يقبل بفكرة التعايش والاعتراف بالآخر انطلاقاً من مبدأ التعددية وحق المختلف في التمثيل النيابي والحكومي.

اختار أربكان التحالف المصلحي الذي يقبل بالتكيف مع الآخر شرط أن يقبل المختلف معه حقه أيضاً في تشكيل حكومة برئاسته تأخذ توازن المصالح في الاعتبار. واختيار أربكان التحالف مع المختلف على خيار القطع معه يشير إلى تطور مهم في الوعي المفارق يشبه ذاك الذي حصل على الجبهة الفلسطينية بين عرفات ورابين. فأربكان حدد أولوياته بين العزلة السياسية والانكفاء مرة أخرى إلى دائرة التجمع العصبوي المغلق وعالمه الخاص المستقل عن المحيط وتأثيراته وبين كسر الحاجز النفسي على المستويين: الدولة وحامي شرعيتها الانقلابية (الجيش) والمجتمع وحامي شرعيته التاريخية (الإسلام)، فاختار منهج الوسط الذي يجمع بين خطين ويعيد تركيب المتناقضات في سياسة شديدة التعقيد والتعرج تمزج بين الموقف المبدئي والممارسة المصلحية.

محاولة الجمع بين المتعارضات

واجهت خطوة أربكان التصالحية اعتراضات كثيرة وخصوصاً من جماعات الجهاد وتنظيمات الجماعة التي هي أصلاً لم تعترف بسياسته التسووية قبل أن ينجح في تشكيل حكومته، ففي نشرة «الفجر» مثلاً أوردت أخبار أربكان وتهكمت على أسلوبه ومراهناته، فذكرت تحت عنوان «تركيا: أربكان... أحلام طوباوية» لتفسير سبب إخفاقه الأول حين كلف بتشكيل الحكومة «سقطت التجربة الديمقراطية الجاهلية في تركيا من جديد حيث أبعد حزب الرفاه بقيادة نجم الدين أربكان (79 سنة) عن السلطة على رغم فوزه فيما يسمى بالانتخابات في ديسمبر/ كانون الأول الماضي»، وأضافت «لأن الديمقراطية كما يسمونها لعبة، وهي غير إسلامية أصلاً، ولذلك يفشل الإسلاميون في كل مرة لأنهم يلعبون على أرضية لا يحسنون التعامل معها وكذلك لأنهم يلعبون وفق شروط وقواعد نظم وضعها الخصم». وتهاجم نشرة «الفجر» في العدد 13، الجيش لأنه سبق لهذا الجيش «أن مارس هوايته المفضلة في الحفاظ على شكل اللعبة ثلاث مرات عن طريق الانقلابات العسكرية وذلك في سنوات 1960، 1971 و1980». وتنصح النشرة أربكان «أن يستوعب القضايا السابقة ثم يرجع إلى الكتاب والسنة حتى يجد الطريقة المثلى والشرعية التي

يمكن من خلالها أن يقيم حكماً إسلامياً حقيقياً لا مزيفاً، ولو فعل أربكان ذلك لما أصابه الاضطراب والتناقض...». (الفجر، السنة الثانية، العدد 13، 1996).

على رغم سخرية النشرة من إخفاق أربكان الأول في تشكيل حكومته لا توضح ما هي الأساليب التي ينبغي أن يلجأ إليها غير اللعبة الديمقراطية. فالمسألة بقيت ضمن الاعتراض والسلبية ولم تتطور إلى اقتراح عملي أو ميداني غير العودة إلى الكتاب والسنة. فهي لم ترشده إلى ممارسة العنف والقوة مثلاً ولم تطالبه بالاعتماد على «أقلية» سياسية للانقلاب على الدولة وجيشها. وهذا يشير إلى انسداد آفاق البدائل وعدم توافرها حتى عند الجماعات التي تمارس العنف وترفض اللعبة الجاهلية.

فور حصول المصافحة بادرت الجماعات الإسلامية وتنظيمات الجهاد إلى شن حملة ضد أربكان واتهمته بالتراجع عن برنامجه الانتخابي وبتعهده احترام أفكار مؤسس الجمهورية التركية (كمال أتاتورك) والحفاظ على اندماج تركيا بالمجموعة الأوروبية ومحاربة القوى الانفصالية إلى زيارته قبر أتاتورك وسكوته على الاتفاق العسكري مع «إسرائيل» وغيرها من النقاط التي أثارتها أيضاً القوى العلمانية المتطرفة. فالموقف الوسطي أثار حفيظة الجهتين المتطرفة والاستئصالية. الإسلاميون استنكروا تراجعه لأنه خيب آمال المسلمين وتفكيرهم باحتمال عودة تركيا «إلى ماضي مجد الخلافة الإسلامية»، واستهجن العلمانيون براغماتية أربكان لأنه خيب آمالهم أيضاً وأحبط خطة تحريضهم الجيش على الانقلاب وإنقاذ جمهورية أتاتورك من دهاء أربكان. (الفجر، السنة الثانية، العدد 17، 1996).

إذاً لم تقتصر صدمة أربكان على جهة الإسلاميين بل أحدثت دوياً في جهة العلمانيين أيضاً لأن الفريق الأخير كان يراهن على الجيش لإعادة ضبط المجتمع ووضعه من جديد تحت رقابة الدولة وملاحقاتها الايديولوجية والدستورية لعناصره الاجتماعية والتقليدية. بدورها لم تلحظ جبهة العلمانيين عملية التحول وبلوغ الأتاتوركية مرحلة الشيخوخة في وقت مازال المجتمع يجدد شبابه، كذلك لم تستوعب حاجة الأتاتوركية للإسلاميين لحماية الدولة من التفكك الاجتماعي والانهيار التاريخي، انها سخرية القدر وفي الآن حاجة تاريخية.

لاشك في أن أربكان التقط تلك المفارقة واكتشف أن الفترة هي مرحلة تسوية لابد منها لإنقاذ تركيا من الانقسام والتقسيم، فتركيا كانت تمر في مرحلة انتقال تتحرك فيها مختلف القوى من مدنية حديثة وأهلية تقليدية في وقت واحد، ولابد من المصالحة

بينهما لإعادة تركيب الدولة وتوحيدها في سياق يندمج فيه الجديد مع القديم في شكل ثنائي. ودائماً يتضمن نموذج مرحلة الانتقال ذاك الشكل الاجتماعي الثنائي الذي يربط خصائص الهيئات الأهلية بالمؤسسات المدنية ويعيد توظيفها لتخدم مهمات محددة تلبي حاجات فترة تاريخية شديدة التعقيد، في وقت بلغت الأتاتوركية سن اليأس ولم تعد تمتلك الوسائل والحيل التي استخدمتها سابقاً لتأجيل عملية التحول التاريخية. فالجيش الذي سبق وتدخل ثلاث مرات لإنقاذ الأتاتوركية في انقلابات سنوات 1961 و1971 و1980 بات الآن في حال لا يحسد عليها، فإذا تدخل وقام بانقلابه الرابع ستكون الدولة نفسها مهددة بالانهيار الشامل والتفكك الوطني والاجتماعي، وإذا ترك السياسة للقوى العلمانية فإنها ستقود البلاد مجدداً إلى مأزق يعطي دفعة شعبية للتيار الإسلامي يجعله سيد الموقف في الانتخابات المقبلة (الانقلاب حصل وفاز الإسلاميون لاحقاً).

بين الخيارين انحاز الجيش إلى خيار ثالث وهو حماية الدولة بالقوى الشعبية الإسلامية والضغط على العلمانيين للقبول بهذا الموقف التصالحي الذي يضمن توازن المصالح ويعيد تركيب الهيكل الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي ومعادلة السلطة بشكل ثنائي تتعايش في نموذجه مختلف القوى الحديثة والقديمة والمدنية والأهلية والعلمانية والإسلامية. فالنموذج الانتقالي هو شكل مركب لمرحلة تاريخية تتداخل فيها القوى التقليدية والأنماط الحديثة، وهو بدوره يحتاج إلى وعي مركب يجمع تلك الثنائيات في فترة تشهد البلاد تغييرات تلعب فيها الأنماط التقليدية دور الدافع للتحول السياسي، فالتحديث أنتج نقيضه (الإسلام) وبات بحاجة إليه ليستكمل التحول.

تمثل تركيا ذاك النموذج المتناقض الذي تتعايش في داخله تعارضات أخرى تجمع بين الموروث والجديد والتقليدي والحديث والمؤسسات المدنية والهيئات الأهلية، وكان على الدولة أن تختار بين الحل الإنقاذي وتفتح الباب للقوى الإسلامية لتلعب دورها التاريخي (تجربة الثنائي أردوغان - غل لاحقاً) وبين الحل الجزائري فتنقلب على المجتمع وتعرقل تطوره وتؤخر الاستحقاق التاريخي فترة زمنية ستكون محدودة على أي حال. فالتعارض الموجود حالياً في الجزائر وتركيا ليس خاصاً بل هو نموذج عام ومنتشر في معظم دول العالم الثالث وهو أكثر بروزاً في دول العالم العربي - الإسلامي، إذ هناك ما يشبه التساكن الثنائي بين المدينة والريف، والمناطق الصناعية والمناطق الزراعية، وبين أهل الساحل (البحر والنهر) وأهل الجبال، وبين الأكثرية الكبرى والأقليات الصغرى، وبين القوى الحديثة الحضرية والقوى التقليدية القبلية والجهوية، وبين الموروث المؤسس على الاجتماع الطبيعي وبين الجديد المؤسس على الهيئات الاجتماعية.

اختارت تركيا نموذج إعادة تشكيل الشخصية التاريخية للمجتمع بإشراف الدولة الأتاتوركية ورقابة جيشها وبمساعدة قوى تقليدية معادية للنموذج العلماني، ورفضت الخيار العسكري الجزائري الانقلابي الضيق الأفق الذي لو اتبعته لكانت كلفته الإنسانية والعمرانية والاقتصادية أضعافاً مضاعفة لكلفة التسوية التاريخية التي تم تأخيرها ثلاث مرات وبات من الصعب تأخيرها مرة رابعة وخامسة. فالدولة اكتشفت عجزها وبات عليها التكيف مع البيئة السياسية - الثقافية المتوارثة لتعيد التوازن المفقود للمجتمع وتعقد المصالحة التاريخية التي أكدها وحدد شروطها حزب النهضة التونسي في برنامج مؤتمره الأخير، وهو برنامج يعكس رغبة في تكييف حاجات المجتمع مع متطلبات مرحلة انتقالية تتعايش فيها ثنائيات القديم والجديد، التقليدي والحديث.

تمثل تجربة أربكان (أسقطت بانقلاب) خطوة بالغة الأهمية في توليد صدمة سياسية ردود فعلها متباينة في مستوى اكتشاف قوانين الوعي المركب من متناقضات يمكن جمعها في حالات معينة، وهذا يمكن توقعه مهما كانت نتائج التجربة وخلاصاتها. فصدمة أربكان صدمة مزدوجة طالت المعسكرين العلماني والإسلامي وربما يمكن اعتبارها بداية تأسيس للمجتمع السياسي الذي يتشكل وعيه التاريخي من عناصر مفككة لم تجتمع سابقاً ويمكن اجتماعها مصلحياً في لحظة حصول توازن في المعادلة البرلمانية، فالتقاط اللحظة الزمنية يشكل نقطة تجاذب في الوعي الجمعي.

أربكان حاول أن يركب عناصر متنافرة لإنقاذ الدولة العلمانية (الأتاتوركية) من حال الانهيار وفي الآن حاول دفع المجتمع لاستعادة دوره السياسي بعد إخفاق محاولات تغييب هويته الحضارية. ويمكن إدراج محاولة أربكان، بغض النظر عن نجاحها أو إخفاقها، في سياق الوعي التاريخي الانتقالي الذي يزاوج بين المتناقضات ويوفق بينها من دون أن تشكل انتكاسة كبرى لتجربته الطويلة.

بقي السؤال ما هي الخلاصات النظرية للنموذج التركي وكيف يمكن فهم تلك المسيرة الطويلة؟ تمثل التجربة الأتاتوركية النموذج التاريخي لمسار المنطقة في القرن العشرين، وإذا كانت هناك فائدة من التجربة فإنها على الأقل تدلنا على كسب الوقت واختصار الوسائل حتى لا يضيع الزمن في لحظة يشهد العالم تحولات كبرى. فقراءة دروس نهايات التجربة الأتاتوركية يعود بنا إلى بداياتها في العام 1924 عندما انقلبت الدولة (النخبة) على المجتمع وأخذت تعيد هيكلته بحسب مزاج الحاكم وتصوراته الفردية. وأدى الانقلاب

إلى نمو نخبة إسلامية تطالب بعودة الخلافة (مجلة «المؤتمر الإسلامي» التي أصدرها محمد فراج المنياوي مثالاً).

استخدمت الأتاتوركية كل الأدوات لفصل المجتمع عن هويته الدينية - الحضارية وابتكرت كل الطرق لمنع الناس من الكتابة بأبجديتهم وفرضت عليهم أبجدية لاتينية، واختارت لهم أرقى الدساتير الأوروبية وترجمتها إلى التركية واعتمدتها كقوانين علمانية للدولة، ومنعت الاذان بالعربية، وحرمت المرأة من حرية ارتداء الحجاب، وضغطت على الرجل لخلع العمامة والطربوش، واستباحت الأقليات غير المسلمة لتحقيق التجانس في قاعدة الدولة الاجتماعية، ولاحقت الأقليات المسلمة ومنعتها من استخدام لغاتها القومية وارتداء ملابسها الوطنية... وتم كل ذلك وغير ذلك باسم التقدم والحداثة والتحديث.

بدأت المسألة بتفكك السلطنة، ثم أخذت عناصر التفكيك تهدد تماسك الدولة القومية من جديد فانتهى أمر الأتاتوركية بعد أكثر من 80 سنة من التقلبات والانقلابات إلى الرضوخ للأمر التاريخي واضطرت إلى اللجوء إلى التسوية مع الواقع. وقبول المؤسسة العسكرية بأربكان الإسلامي رئيساً للحكومة بداية تحول جذري في تفكير الدولة يعود بها من جديد إلى تلك الفترة الانتقالية التي تفصل إصلاحات السلطان عبدالحميد الثاني في 1870 والانقلاب عليه في 1908 قبل الانقلاب على السلطنة في الحرب العالمية الأولى. أربكان الإسلامي يمثل عودة إلى تلك الحلقة الوسيطة بين الفترة السلطانية والفترة الأتاتوركية، وهو يمثل النموذج البديل الذي يجمع الضدين في مرحلة تحتاج تركيا إلى محاولة لتحقيق المصالحة المفقودة مع المجتمع واكتشاف قوانين التوافق والتراضي بين الدولة وهوية الجماعات التي تعيش في الوطن.

بات على تركيا اليوم أن تعود، بعد أن خسرت الوقت الثمين، إلى نقطة البداية لتباشر من جديد رحلة التوافق بين الدولة والمجتمع بعد أن أخفقت التجربة في كسر الشخصية التاريخية لتركيا. فهل تستفيد الدول العربية (النخب الحاكمة) من سلبيات التجربة الأتاتوركية وتكسب الوقت لتقوم بتأسيس المصالحة السياسية بين الدولة والجماعات الأهلية أم أنها ستكرر تلك التجربة لتعود بعد حين إلى اعتماد خيارات الناس وما يتوافق مع شخصيتهم التاريخية؟ هذا هو السؤال.

3

الفصل الثالث

العقد السياسي

نحو تسوية تاريخية بين الدولة والمجتمع

الاسلاميون كما تراهم الدولة

في حديث صحافي جرى في مطلع التسعينات في القاهرة نشرته صحيفة «الحياة» الصادرة في لندن مع وزير داخلية عربي ذكر فيه أنه «لاحظ أن شباب الجماعات الإسلامية يتحدثون لغات أجنبية ويرتادون الأندية ودور السينما والمسرح ويلبسون الجينزات ويمتطون السبدرينات ويحلقون ذقونهم». واكتشف الوزير «العبقري» من الملاحظات التي وردته من الأجهزة الأمنية «أن هناك مؤامرة أصولية خبيثة تريد التمويه على رجال الأمن من خلال تغيير أشكال وملابس وأحذية شباب الجماعات الإسلامية لتنفيذ عملياتهم الإجرامية».

يقدم كلام الوزير فكرة شاملة عن الفهم الخاطئ لأصول الجماعات الإسلامية المعاصرة ومصادرهم الايديولوجية. فالوزير اكتشف مؤامرة؛ لأنه فشل في تحليل المشكلة وتفكيكها. وبسبب سوء التحليل استنتج أن هناك قراراً سرياً اتخذته الجماعات الإسلامية وطلبت من شبابها اللجوء إلى أساليب الاحتيال لتمويه النشاطات.

من حق وزير الداخلية أن يعلن اكتشاف مؤامرة، ولكن ليس من حقه أن يقف تحليله على عتبة ذاك الاستنتاج الخرافي. كان عليه أن يقلب تفكيره ويقول إن شباب الجماعات الإسلامية يفعلون ما يفعلون لأنهم هم كذلك.

تطرح معضلة الوزير إشكالاً فكرياً عن الحركات الإسلامية المعاصرة وتعيد فتح باب النقاش في الظاهرة بصفتها نتاج تحولات اجتماعية ايديولوجية تتحكم فيها ظروف المكان وعوامل الزمان.

إذا قلبنا كلام الوزير وقلنا إن أشكال وملابس شباب الجماعات الإسلامية ليست مؤامرة، فما هي إذاً؟ السؤال يفرض علينا تحليل الظاهرة وقراءة عناصرها وتفكيك عواملها حتى نصل إلى تقديم جواب معقول عن مشكلة يقال إنها تواجه الأنظمة والحكومات العربية.

إذاً لابد أولاً من إسقاط فكرة المؤامرة. ولابد ثانياً من دراسة الظاهرة في سياقها التاريخي. وهنا تقفز ملاحظات الوزير إلى واجهة التحليل مرة أخرى. إذا كانت «مؤامرة» شباب الجماعات الإسلامية ليست مؤامرة فلماذا يتحدث هؤلاء الشباب لغات أجنبية ويرتدون الأزياء الأجنبية. جواب أنهم هكذا ليس كافياً؛ لأننا نستطيع أن نسأل: لماذا هم هكذا؟

لابد إذاً من قراءة الواقع؛ لفهم حركية شباب الجماعات الإسلامية. لا نستطيع الآن أن نغوص في التاريخ وتفاصيله، ولكن يمكن القول على صيغة جواب سريع إن هؤلاء نتاج أزمة التحديث في العالم العربي، هم كتلة حديثة أفرزتها سياسات تحديثية فوقية تم تطبيقها بأساليبَ تجريبية مختلفة في الكثير من الدول العربية على امتداد أكثر من قرن.

هؤلاء الشباب - بكلام سريع - هم نتاج أزمة الحاضر وليسوا من إفرازات أزمة الماضي. وهم في النهاية أولاد عصرهم ومكانهم وزمانهم قبل أن يكونوا أبناء عصر غيرهم ومكان غيرهم وزمان غيرهم؛ لذلك يجب البحث عن مشكلة هؤلاء في الحاضر وليس في الماضي. وينبغي في النهاية أن نعمل على تغيير الحاضر وتحسين شروطه وليس تغيير الماضي؛ لأن الماضي مضى ولن يتغير.

يتحدث هؤلاء لغات أجنبية ويستعيرون مناهجَ أجنبيةً، ويرتدون أحياناً ملابسَ أجنبيةً؛ لأنهم في النهاية كتلة حديثة تعلمت في معاهد بريطانيا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة وجامعاتها وربما في الاتحاد السوفياتي سابقاً. وإذا لم تسافر هذه الجماعات إلى الغرب فإنها على الأقل تعرفت إليه وعايشته وتعايشت معه في بلدانها من خلال المدارس الأجنبية والمصارف والشركات والمسرح ودور السينما. فالكتل السياسية المذكورة لم تتشكل قبل الاحتكاك بل تشكلت بعد حصوله، ولم تتكون في سياق تاريخي مستقل عن المجتمع بل إنها تكونت في سياق مشترك. فأزمتها من أزمة المجتمع وأفكارها هي نتاج التلاقح الصدامي الذي حصل بسبب ذاك التأزم. وفكر بعض الجماعات المأزوم هو أصلاً نتاج الأزمة العامة للمجتمعات العربية، بل ربما هو أفضل تعبير عن ذاك التأزم.

نأتي إلى السؤال المفارق. كيف تسنى لهؤلاء الدمج بين فكر الماضي ولغة الحاضر؟ وكيف أمكن إنتاج تركيب معقد يجمع بين زمنين ومكانين متغايرين تاريخياً؟

هنا بالضبط يقع إشكال المعرفة وهو إشكال معقد كان من الصعب على ذاك الوزير أن يفهمه. فالإشكال ليس مؤامرة وفي الآن ليس نتاج الماضي. فالبحث عن عوامله وأسبابه يجب أن يتم في الحاضر ومشكلاته التي تبدأ بالبحث عن هوية والدفاع عن ثقافة وتاريخ وتنتهي بأزمات اجتماعية واقتصادية وتنموية.

تعقيدات خطاب الأصالة والأصولية تبدأ من هذا السؤال المفارق الذي يشير إلى جواب مركب يجمع بين عناصر قوة الموروث والحاضر المأزوم.

هذا لا يعني أن حداثة خطاب الأصالة هو نتاج فشل التحديث، بل ربما هو نتاج التحديث بعينه، وبقدر ما نتوغل في التحديث نتوغل في البحث عن الماضي. وبقدر ما يتقدم التحديث

فسيتقدم خطاب الأصالة. إنها مفارقة تاريخية تقوم على معادلة متناقضة، ولكنها أساساً ليست متناقضة بل منطقية جداً. فالشيء كما نعلم ينتج ضده. والنقيض لا يستقيم إلا بنقيضه. وهو نتاج تناقض النقيضين. والضد بحاجة إلى ضده ليتقدم.

إذا ترجمنا هذه المعادلات المنطقية (والمثالية) نجد ما يشبهها في الواقع التاريخي. فالتاريخ أيضاً هو نتاج حركة بين المتناقضات. والجدل بين الحداثة والأصالة هو جدل بين حداثتين متفارقتين. وما يحصل اليوم في الكثير من البلدان العربية والإسلامية وخارج البلدان العربية والإسلامية من نمو أصوليات مفارقة هو نتاج ذاك التصور المأزوم عن عالم الماضي وعالم المستقبل. وسيبقى الجدل قائماً من دون حل؛ لأن حل التأزم يعني وقف التقدم وإلغاء مسار الزمن في تطوره إلى الأمام. وما يحصل اليوم ليس جديداً بل قديماً قديم الزمان.

إذا كان الجديد ليس جديداً، فما الحل؟ طبعاً الحل ليس على طريقة وزير الداخلية المذكور الذي اعتقد أن هناك مؤامرة خبيثة، وطلب من الأجهزة الأمنية ملاحقتها وكشفها. وإذا تم الأمر وأخذ كلام الوزير بجدية فمعنى ذلك أنه يعلن الحرب على المجتمع كله. وهي حرب دموية طويلة لن تنتهي إلا بتفكيك المجتمع نفسه وذره مجدداً إلى قبائل وأقوام تتنازع في ساحات «الدولة» التي ستتحول بدورها إلى «دول» متنازعة تقضم بعضها بعضاً كما حصل ويحصل في الصومال أو العراق أو أفغانستان.

إذاً لابد من البحث عن حل آخر يبدأ أولاً بتجاوز كلام المؤامرة، ويباشر ثانياً في قراءة عاقلة للإشكال المفارق. وإذا اعتبرنا ما يحصل مسألةً عاديةً نستطيع أن نبدأ البحث عن حل عقلاني وواقعي، وهو حل مؤقت مثل أية معالجة لا تدوم إلى الأبد فهي ما إن تنتهي وظيفتها يعاد من جديد البحث عن حل لمأزق آخر.

المعالجة إذاً ليست صعبة. فإذا كان الحل الأمني سيؤدي إلى حرب طويلة ضد المجتمع لن تنتهي إلا بتفككه، يبدو إذاً الحل السلمي الجواب المنطقي لمعالجة المشكلة. فالحل السلمي هو في النهاية معالجة واعية لأزمة واقعية تجد جذورها في الحاضر الراهن.

أول هذه الحلول تصحيح التحديث. قام التحديث في البلدان العربية والإسلامية تاريخياً بقيادة الدولة. فالدولة كانت دائماً متقدمة على المجتمع، وهي التي تخطط لاستيعاب الجديد وإعادة إنتاجه محلياً في سياق مندمج مع تطور الجماعات الأهلية؛ لذلك كانت الدولة جزءاً من البنية التحتية تتقدم فتدفع علاقات المجتمع إلى الأمام. استمر التجاذب التاريخي بين البنيتين يتوازن إلى مطلع القرن الماضي عندما بدأت المنطقة تشهد ما يشبه

الانقلابات ضد السلطة أو على السلطان كما جرت ضد عبدالحميد الثاني. آنذاك كانت الساحة واحدة وما يحصل في رأس السلطة لابد له أن ينعكس في أطرافها ومحيطها. لاشك في أن السلطنة العثمانية شهدت انقلابات كثيرة، ولكن معظمها تم بالتفاهم مع السلطان وبواسطته. وأحياناً كان السلطان نفسه يقوم بالانقلاب ضد عوائقَ كان يرى أنها تعطل حركته وإصلاحاته. إلا أن انقلاب جمعية «الاتحاد والترقي» في العام 1908 كان من نوع جديد. إنه أولاً: انقلاب ضد السلطان نفسه، وثانياً: إنه انقلاب ضد السلطنة وشرعيتها التاريخية. باختصار لم يكن انقلاب «الاتحاد والترقي» مجرد انقلاب اجتماعي لتحديث السلطنة بل كان أول انقلاب قومي ضد تركيبة السلطنة التاريخية. ومنذ تلك اللحظة دخلت سياسة الانقلابات طرفاً في لعبة التحديث. لم يعد التحديث حاجةً تمليها سنّة التطور، بل تحول إلى أسلوب لتبرير سياسة الانقلاب نفسه. وبدأت منذ تلك المرحلة ما يمكن تسميته «انفصال الدولة عن المجتمع». فالدولة انتقلت من قوة تحتية دافعة للمجتمع إلى سلطة فوقية تحاول السيطرة عليه من طريق العنف والقمع. أدى هذا النوع من التحديث الفوقي القسري (الانقلابي) إلى انكفاء المجتمع على نفسه والبحث عن أسلوبه الخاص في استيعاب الحداثة والتحديث. وهو أمر أدى مع مرور الزمن إلى تعميق الهوّة بين مؤسسات الدولة الحديثة ومؤسسات المجتمع الأهلية فكل طرف له حداثته، فهناك حداثة النخبة المسيطرة وهناك حداثة المجتمع المهمش.

لجأت دولة النخبة الانقلابية إلى حل مشكلتها بزيادة رقابتها على المجتمع والقبض عليه من طريق تفكيك مؤسساته الأهلية. وبدلاً من أن تحل النخبة الحاكمة مشكلتها، تضخمت الأزمة بعد أن أخذت تركز موازنتها على أجهزة الأمن وسيلةً وحيدةً لفرض الانضباط على المجتمع من طريق القوة. وشهدت المنطقة انقلابات وانقلابات. كل نخبة تنقلب على أخرى ثم تنقلب على نفسها، في وقت كان المجتمع يعيش مغيباً وأحياناً على هامش الصراع. قُمِعت السياسة في المجتمعات العربية وجُرِّد المجتمع من أدواته الأهلية التي يعبّر بها عن نفسه. وباتت السياسة مجرد احتراف عسكري أو حزبي تقوم به النخبة بالنيابة عن المجتمع وبأسمه، على حين المجتمع كان يزداد غربةً عن دولته (نخبته). ولكن قانون التاريخ أقوى من قانون القوة. فالمؤسسات التي قامت دولة النخبة بتركيبها بديلاً عن مؤسسات الأهل تم استيعابها لاحقاً من المجتمع الذي استخدم أجهزتها ليعيد إنتاج حاجاته الفعلية بعيداً عن وظائفها المرسومة. وأخذت مؤسسات الدولة مع تقدم الزمن تتحول إلى مؤسسات أهلية تخدم المجتمع لا النخبة. والمعركة التي نشهدها الآن في أكثر من بلد عربي هي معركة محاولة الدولة استرداد مؤسساتها وأجهزتها من المجتمع، أي

أنها معركة إعادة مصادرة حرية المجتمع وطرد أهله من المؤسسات الرسمية والمدنية. ولاشك في أن هذه المعركة - إذا استمرت من دون ضوابط عقلية ووعي تاريخي - ستؤدي إلى نهاية مأسوية وستقود إلى فوضى شاملة تعبّر عن نفسها بتشظي المجتمع إلى أجسام متناحرة وتفكك الدولة إلى دويلات. وقبل أن نصل إلى تلك النهاية المظلمة لابد من تصحيح التحديث، وجعله التيار المشترك للدولة والجماعات الأهلية. وهنا نصل إلى الحل الثاني.

يقضي الحل الثاني باستفادة الدولة من القديم الموروث لتنظيم التحديث واستقراره على قواعدَ عادلة ومتوازنة. وأيضاً لابد من استفادة المجتمع الأهلي من مؤسسات الدولة الحديثة واستخدامها لتنظيم التطوير في سياق تعايش سلمي بين قوة القديم والحاجة إلى الجديد. فالتحديث في النهاية حاجة تاريخية وليس أمراً حزبياً تفرضه نخبة انقلابية صادرت الشرعية السياسية، وتحاول مصادرة تفكير الناس وأسلوب حياتهم وعلاقاتهم. فالدولة بحاجة إلى الناس لاستكمال عملية التحديث، والتمدين أيضاً بحاجة إلى ناسه مادةً بشريةً منتجةً ودافعةً إلى الأمام. والناس أيضاً بحاجة إلى الجديد لتطوير شئون حياتهم ومعيشتهم.

المشكلة عندنا أن الدولة عمدت إلى تحويل التحديث إلى نوع من التسلط الفوقي، على حين هو أساساً عملية تاريخية عادية تطورية لابد للمجتمع أن يمر بها ليس مرة واحدة وإنما لمرات ومرات كلما قضت الحاجة بذلك. مشكلة دولة النخبة أنها تعتقد أن التحديث يحصل مرة واحدة وإلى الأبد، على حين هو حاجة دائمة يحصل باستمرار ويعبر الزمن من محطة إلى أخرى كعملية تطورية داخلية، ما إن ينتهي من دورة حتى تبدأ أخرى. وتعتقد دولة النخبة أن شرط نجاح التحديث هو أن يتم بالضد من المجتمع، على حين الواقع التاريخي يؤكد أن التحديث لا يتم إلا بواسطته. وما عدا ذلك فهو مجرد هدر الموازنات لبناء السجون وهي في النهاية مهما تضخم حجمها وأعدادها ليست كافيةً لاعتقال المجتمع بأسره. قد تنجح النخبة في تخويف المجتمع وإرهابه، ولكنها في النهاية لن تنجح في تنحيته عن صنع تاريخه. وهنا نصل إلى الحل الثالث.

يقوم الحل الثالث على فكرة مثالية واحدة، وهي وقف تدخل الدولة في تفاصيل حياة الأهل وتخفيف قبضتها الحديد والحد من محاولات سيطرتها على المجتمع. فالنخبة تعتقد أنها باستخدام أسلوب القمع والملاحقة توحد الناس بإراتها الخاصة، على حين الحقيقة تكون كمن يزرع الريح ليحصد العاصفة. إن ترك الدولة هامشاً للمجتمع يتحرك

فيه ويتنفس من خلاله يريحها كثيراً ويعطيها الوقت الكافي للتفرغ لتنظيم شئون نفسها وإعادة بناء مؤسساتها بشكل عادل يحقق التوازن بين حاجاتها ووظائفها. فالدولة في النهاية وظائفُ وحاجاتٌ، وعندما تتجاوز حدودها وتعتدي على حاجات أهلها ووظائفهم تكون كمن يرسم عن عمد خطوط نهاياتها. فهي في الوقت الذي تعتقد أنها تقوم بتنظيم عملية دفاعية عن نفسها تكون كمن تسهل القيام بانقلاب على نفسها. فالخطر على الدولة في البلدان العربية ليس من المجتمعات بل من الدولة نفسها. فالمجتمعات لا تقود الانقلابات بل نخب الدولة.

إذاً ما السبيل لمعالجة هذه الحلقة؟ الجواب السهل: يجب البحث عن صيغة تعايش بين الدولة والمجتمع. ولكن كيف؟

إذا اعتبرنا أن بنية الدولة تتطور وبنى المجتمع تتطور لابد أن تكون الحاجة إلى التطور هي المنطقة المشتركة للطرفين. ولكن الحاجة ليست متطلبات اجتماعية ومادية فقط، بل أيضاً لغة مشتركة وما تعنيه اللغة من وعي ومفردات ومصطلحات. فاللغة المطلوبة هي تحويل الحاجة إلى صيغة تعايش تقوم على مفهوم تاريخي يؤسس منطقة محايدة تفصل بين مهمات الدولة ووظائفها وحاجات المجتمع وأدواته الأهلية. وحدود الفصل المقترحة تتمثل في ترك المؤسسات المدنية تنمو من جهة الدولة مقابل ترك الهيئات الأهلية تنمو من جهة المجتمع. وبمرور الوقت تتحول منطقة الفصل (صيغة التعايش) إلى ساحة تفاعل بين مهمات الدولة (المركزية) وحاجات المجتمع (المركبة لا مركزياً).

حتى الآن أجوبتنا نظرية وليست عملية. فالتطبيق بحاجة إلى قيادة واعية تلجأ إلى الحلول العقلانية لفك الاشتباك بين طرفين. ومثل تلك القيادة لا تُخْتَرع في المختبرات الطبية، بل هي بدورها نتاج تطور تاريخي تكتشف - بسبب تلك الحاجة - ضرورة التوفيق بين المؤسسات المدنية والهيئات الأهلية فتقوم بتركيب عاقل ينظم المصالح وفق قسمة عادلة. وشروط هذا الحل التوفيقي يرتبط بمدى قابلية الدولة على القيام بمهمتها التاريخية. فالدولة هي صاحبة المصلحة في قيادة التحول نحو التحديث والسلم الاجتماعي في آن.

نعود إلى السؤال. لماذا تلجأ دولنا (نخبنا) إلى الحرب كما ذهب وزير الداخلية في كلامه وتفضل قتال المجتمع وتميل إلى القمع لا السلم في سياق محاولاتها معالجة معضلات تاريخية شديدة التعقيد؟

يقودنا الجواب إلى تحليل آخر يقرأ بنية الدولة (الدول) العربية المعاصرة التي تقودها نخب انقلابية غير منتخبة من المجتمع، أو نخب تم اختيارها وتمتاز بعقلية انقلابية لا تنسجم مع منطق التطور التاريخي ولا ترى الأمور إلا من منظار الحسم الدموي لا التسوية التاريخية. فالتطور بالنسبة إليها مؤامرة تشبه تلك التي تخيلها وزير الداخلية في شرحه حداثة الجماعات الأصولية. وبما أن التطور عند هذه النخبة المختارة أو التي اختارت نفسها لتنفيذ مهمات تعتقد أنها تارخية هو نوع من المؤامرة فإذاً لابد أن تبدو لها معضلات المجتمع كأنها من نتاج الماضي لا ردة فعل على سياسات الحاضر. وهكذا تعلن «النخبة» الحرب على الماضي وتستمر الدولة في سياسات الحاضر، وهو أمر نشهده ونلاحظه في أكثر من مكان عربي، وكلام الوزير عن ملابس الجماعات الإسلامية يمثّل عينةً عن قراءة بائسة. ربما لا نفتري على الحقيقة إذا قلنا: إن نخبنا الانقلابية إذا واصلت سياستها الراهنة إلى فترة طويلة فستدفع المجتمع والدولة معاً إلى مرحلة التفكك الشامل في وقت تظن أنها تقوم بمشروع إنقاذي وتوحيدي.

الديمقراطية التوافقية والعقد السياسي

لاشك في أن الحوادث الصعبة التي مرت بها المنطقة العربية – الإسلامية في العقود الثلاثة الماضية تساعدنا على التقاط مفارقات يمكن من خلالها ضبط المشترك السياسي بين الدولة والمجتمع كذلك المشترك التاريخي بين جماعات الدولة نفسها. فقراءة فكرة الديمقراطية في الوطن العربي وتطور منظوماتها الايديولوجية ليست قراءة نظرية تقوم على ترجمة النصوص وتركيب فقرات دستورية بل هي أساساً قراءة تاريخية ترتبط بتطور فكر الجماعات السياسية ودور الدولة في قيادة التحول الاجتماعي والاقتصادي والدستوري للبلاد.

يحيلنا الأمر المذكور على إعادة قراءة المشكلة انطلاقاً من محاولة الإجابة عن سؤالين: تحليل طبيعة الدولة (الدول العربية) ودورها في تلبية حاجات المجتمع ومدى استعدادها للقيام بوظائفها الاجتماعية والدستورية. والثاني تحليل طبيعة المجتمع وصولاً إلى تفكيك ايديولوجية الجماعات السياسية وموقفها من الدولة الوطنية.

يلاحظ من قراءة حوادث الثمانينات ومطلع التسعينات التي أحدثت صدمات سياسية في مصر والسودان والجزائر وتونس والسلطة الفلسطينية أن الدولة أخذت تفقد وظيفتها التوحيدية وبدأت تنزلق إلى طرف سياسي في مواجهة مكشوفة مع المجتمع أو على الأقل

مع أكثرية من جماعاته. الانزلاق المذكور نحو المواجهة ليس جديداً بل نجد تفسيره في نشأة الدولة الوطنية (المعاصرة والحديثة) وتكوينها الاجتماعي التي قامت أساساً على فكرة الانقلاب النخبوي (الحزبي، الايديولوجي، العسكري) على الجماعات والاندفاع نحو تأسيس نزعة سلطوية لا تحترم كثيراً التكوين التاريخي للمجتمع، وخصوصاً تلك الموروثات التقليدية والهيئات الأهلية التي تشكلت في فترات زمنية متباعدة وتقوم بوظائف حياتية مستفيدة من شبكة العلاقات الاجتماعية ومنظوماتها المتوارثة.

تصورت النخبة (الدولة المعاصرة) أنها تستطيع باسم التقدم والحداثة أن تحقق قفزات اجتماعية بمعزل عن الجماعات السياسية وهيئاتها الأهلية ومنظوماتها المتوارثة تقليدياً، وبسبب ذاك التصور لجأت إلى ابتكار، وأحياناً ابتداع، أساليب قسرية في صناعة التحول، ولم تدرك أن التغيير بحاجة إلى قوة بشرية تمتلك الإمكانات ومقتنعة بأن التقدم حاجة يخدم مصالحها ولا يصب في إطار تعزيز سلطة النخبة وسيطرتها الكلية على حركة المجتمع وتوازنه الطبيعي.

ساهم ضعف الوعي التاريخ عند النخبة الانقلابية في تكوين تصورات، هي أقرب إلى الأوهام، لصوغ العلاقة مع الناس وإعادة إنتاج التقدم في سياقه الزمني. فالنخبة اعتقدت أن التقدم الأوروبي حصل في لحظة زمنية قصيرة وأنه يمكن تقليده إذا ترجمنا دساتيره ومنظوماته المعرفية وقمنا بتطبيقها كأمر واقع، ولم تنتبه النخبة إلى مسألة التاريخ والطبيعة الثقافية للجماعات الإنسانية. فالدستور لا يستورد بل هو أصلاً نتاج التطور الداخلي للشعب ويعبر عن روحيته التاريخية ونظرته إلى الحياة والكون، كذلك الديمقراطية لا تترجم نصوصها وهي مثل قوانين الأحوال الشخصية وغيرها من مسائل تتعلق بالتربية والمعيشة وأسلوب الحياة والتنظيم المتوارث. وخطأ كمال أتاتورك الأساسي أنه تصور أن مشكلة تركيا بعد حصول الانقلاب على السلطان هو في السلطنة والشريعة الإسلامية والأبجدية العربية والآذان والحجاب والصيام وغيرها من أنظمة الملل والنحل التي كانت تعتمدها إسطنبول في تنظيم جماعاتها القومية والدينية والمذهبية، فأقدم على إلغاء السلطنة وشطب الشريعة وبدل الأبجدية ومنع الآذان بالعربية وحارب الدين والتدين واعتمد ترجمات مختلفة للدساتير الأوروبية ظناً منه أن تلك الخطوات ستدفع بتركيا إلى مصاف الدول المتقدمة وتصبح خلال سنوات قليلة على مرتبة واحدة من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. كانت النتيجة عكس ما تصور، إذ تراجعت مكانة تركيا وتدهورت سياسياً واجتماعياً، وأدى أسلوبه الانقلابي إلى تكوين فجوة زمنية قطعت تاريخ البلاد إلى نصفين وسلخت الجماعات عن هوياتها الثقافية وحولت الناس في أقل من يوم إلى أميين بسبب

تغيير اللغة إلى الحرف اللاتيني. واضطر أتاتورك إلى محاربة الجميع بقصد توسيع القاعدة الاجتماعية للدولة وتوحيد مختلف الجماعات في تصور واحد وساهم الأمر في دفع الدولة العلمانية إلى ارتكاب مجازر ضد الأرمن والمسيحيين والعرب وطرد الآلاف منهم بذريعة عدم انسجامهم مع الدولة القومية التركية. وبدلاً من تحقيق التقدم المنشود لعب الزمن دوره المعاكس إذ انتهت الدولة إلى عزلة سياسية بعد أن توسعت دائرة صداماتها مع الأقليات الأقوامية والمذهبية التي يتكون منها المجتمع، الأمر الذي ترك تأثيره في النمو الاجتماعي والتطور الاقتصادي.

يبذل المستشرق البريطاني - الأميركي برنارد لويس جهده لتأكيد فكرة أن «إسرائيل» هي الدولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط - إلى جانب تركيا - ليشير إلى ضرورة استمرار التحالف الاستراتيجي بينها وبين الولايات المتحدة لمواجهة الحركات الإسلامية الأصولية في «الشرق الأوسط الجديد» الذي اتسعت برأيه مساحته الجغرافية بعد تفكك الاتحاد السوفياتي. ويؤكد مراراً أن الديمقراطية الإسرائيلية أسستها غالبية «أوروبية من السكان في أعقاب الإدارة الاستعمارية البريطانية. وهي استمرت بشكل ملحوظ على رغم التغييرات الديمغرافية والسياسية، ولم تسقط على رغم ضغط عقود من حال الطوارئ العسكرية». فالمستشرق لويس يلمح إلى أن «إسرائيل» ديمقراطية لأنها أوروبية في تكوينها السكاني، بينما الدول العربية ليست كذلك لأنه ينقصها المجتمع المدني الحقيقي الذي يحافظ على تماسك الدولة، وتفتقر إلى «حس حقيقي بهوية وطنية مشتركة أو ولاء مطلق للدولة - الأمة». (قراءات سياسية، قراءة جديدة للشرق الأوسط، ربيع 1993).

يعتبر لويس في مقاله (قراءة جديدة للشرق الأوسط) أن تركيا هي الدولة الوحيدة في العالم الإسلامي «استمرت فيها الديمقراطية تعمل وتنمو على رغم الصعوبات والعقبات. ففي تركيا لم تأتِ الديمقراطية موروثة من حكام إمبرياليين، ولا مفروضة من أعداء منتصرين. كانت اختياراً حراً من الأتراك أنفسهم». (قراءات سياسية، نقلاً عن مجلة «فورن افيرز» السنة الثالثة، العدد الثاني، ربيع 1993).

ليس صحيحاً قول لويس أن تركيا هي الدولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط إلى جانب «إسرائيل»، فتركيا دولة أتاتوركية وخياراتها السياسية ليست ديمقراطية بدليل أن أية قوة تفوز بالانتخابات عليها أن تستجيب لشروط حارس الدولة (الجيش) والخضوع للدستور الذي لم تتم كتابته بالاتفاق ومن خلال الإرادة الحرة للناس. ولولا حكمة الإسلامي أربكان وحاجة النخبة الحاكمة لحارس مساعد لكان حصل في تركيا ما يشبه الكارثة

التي وقعت في الجزائر. كذلك «إسرائيل» لا يمكن أن نضعها في خانة الدول الديمقراطية لأنها أصلاً تقوم على احتلال أراضي الغير وممارسة التمييز الديني وأحياناً القومي ضد أصحاب البلاد الأصليين. ليس القصد هنا الحديث عن أسباب إخفاق الأتاتوركية وطبيعة «إسرائيل» وتكوينها ودورها في المنطقة بل محاولة الاستفادة من ذاك الإخفاق الذي تكرر للأسف في الوطن العربي بعد أن أخذت النخب العربية تقلد النهج الأتاتوركي في تركيب الدولة واستيراد المنظومات المعرفية والدستورية متجاوزة بذلك الناس والتاريخ.

هناك الكثير من التشابه بين الأتاتوركية والنخب العربية الحاكمة مع اختلاف أساسي واحد وهو أن تركيا استخدمت وسائل السلطة لتحقيق مشروع انقلابي يلغي الأسس التاريخية للدولة السلطانية بينما النخب العربية حاولت تأسيس سلطة جديدة بدأت أحياناً من الصفر لتقوم بمهمة الدولة على الطريقة الأتاتوركية.

كانت النتيجة أن الأتاتوركية نجحت في تأسيس الدولة الحديثة لكنها أخفقت في توحيد المجتمع فأخذ يتفكك وتتدهور علاقاته ومنظوماته، بينما انتهت الدولة الحديثة في البلدان العربية إلى إخفاق في تحقيق الوحدة (الدولة القومية) فانعزلت في داخل كياناتها السياسية محاولة إعادة صوغ المجتمع وفق تصورات فوقية انقلابية مستخدمة القوة لتنظيم التجارب الايديولوجية (في تركيا والوطن العربي) فأدى الأمر إلى تحول الدولة إلى قوة معرقلة لتقدم المجتمع في وقت اعتقدت النخبة أن سلوكها السياسي سيدفع الناس إلى الحداثة والتطور. ويمكن هنا قراءة التشابه بين الإخفاقين الأتاتوركي في تركيا والنخب الحاكمة العربية في الأساليب والنتائج، فالأتاتوركية لم تفصل الدين عن الدولة بل حاولت السيطرة على الدين من خلال إلقاء القبض على المجتمع وفرض التجانس القسري على الجماعات المتفاوتة، كذلك نخبنا الحاكمة لم تفصل الدولة عن الدين بل حاولت توسيع وظائف الدولة لتهيمن على الدين من خلال الهيمنة على المجتمع ومصادرة حركته الداخلية وضرب مؤسساته التقليدية الموروثة وتفكيك هيئاته الأهلية وتغيير طبيعته الاجتماعية وتزييف هويته الثقافية من طريق القهر والتسلط. فالدولة الحديثة (الدول العربية) المعاصرة تحولت إلى دولة تسلطية تعرقل التطور من خلال تعطيلها لأدوات المجتمع ومؤسساته الأهلية، الأمر الذي زاد ويزيد من عزلتها وربما يؤدي الأمر إلى تفككها (العراق نموذجاً) كما كاد يحصل في الدولة الأتاتوركية ما اضطرها أخيراً إلى التراجع لإفساح المجال لتمثيل خيارات الناس في السلطة والحكومة مع الاحتفاظ بحق الإشراف العام على الدولة والتدخل إذا اقتضت الظروف.

أزمة الدولة المعاصرة

تنقلنا أزمة الدولة العربية الحديثة وعلاقتها السلبية مع المعارضة إلى السؤال عن طبيعة التكوين التاريخي - الثقافي للمجتمع ودور الأخير في صوغ مستقبله.

أدى ضعف القاعدة الاجتماعية للدول العربية الحديثة إلى لجوء الدولة إلى الاستبداد السياسي لتعويض النقص في الشرعية الدستورية والتاريخية، فأقدمت على تشكيل قوة سياسية متراصة ايديولوجياً تعتمد المركزية الشديدة في تنظيم المجتمع وترتيب وظائفه وإخضاعه لرقابة السلطة وإشرافها الدائم (العراق نموذجاً). فضعف بنية الدولة كان الدافع الأساسي نحو تعويض الضعف الاجتماعي بالاستبداد السياسي وتعزيز السلطة المركزية ومنع حرية الجماعات بقصد توحيدها لتوسيع قاعدة الدولة الاجتماعية فانتهى الأمر إلى إلغاء حق المعارضة في التحرك المستقل ضمن سياق المشترك بين الناس والدولة، فباتت الدولة أشبه بالقوة الغريبة التي تمارس سياساتها بمعزل عن حركة المجتمع وتحولاته الداخلية. وبدلاً من أن توحد الدولة الناس وتوسع قاعدتها الاجتماعية من خلال تأسيس وظائف جديدة أقدمت من دون وعي منها أو إدراك لحاجات الناس إلى إضعاف البنية الاجتماعية التقليدية وعزل وظائفها ودفع الناس نحو المزيد من التفكك وتعطيل الاندماج والتوازن الطبيعي المتوارث وأخيراً انكفاء الجماعات إلى هوياتها الثقافية في أضيق حلقاتها، الأمر الذي يفسر اتساع دائرة اضطراب العلاقات بين السلطة والكثير من الجماعات السياسية.

ليس دقيقاً القول إن بنية المجتمع الضعيفة أدت إلى نشوء دويلات مركزية تعوض ضعف المجتمع بقوة الدولة. أحياناً ساهمت الدولة المركزية في إضعاف المجتمع من خلال تدمير نسيجه المتوارث وهيئاته الأهلية وشبكة الوظائف التقليدية ولم تنجح محاولات الاستبداد السياسي والمركزية التنظيمية في تعويض ضعف بنية الدولة بل ساهمت في دفع الجماعات نحو العزلة والانكفاء إلى آلياتها الخاصة التي عملت على إعادة تنظيم نفسها في سياقات مستقلة عن الدولة المعاصرة (الحديثة). فالدولة العربية ألغت القديم ولم تؤسس الجديد فأدى الأمر إلى نشوء شكلين اجتماعيين يتنافسان على الشرعيتين التاريخية (الهوية والثقافة) والسياسية (التمثيل النيابي والنقابي والمهني) في مرحلة انتقالية شديدة التداخل وكثيرة التوتر.

بدأت الأزمة المزدوجة ورافقتنا طوال القرن العشرين وأطلت معنا إلى القرن الواحد والعشرين وتبقى الأجوبة مطروحة على سؤال ماذا يعني التقدم وكيف يحصل؟

قرأنا الكثير من الكلام عن الدستور والديمقراطية والهوية والثقافة والتنمية والحرية ودور الدولة وحكم الأكثرية وتنظيم الخلافات وابتكار الآليات المعاصرة لإنتاج السياسة. وقرأنا القليل من الكلام عمن يصنع الدستور ومن أين تأتي الديمقراطية، وما هي الهوية وكيف تتكون الثقافة، وكيف تحصل التنمية وماهية الحرية وطبيعة الدولة ودورها في قيادة التحول وتنظيم خطط التقدم، وكيف تصاغ علاقات الحكم بين الأكثرية والأقلية، ولماذا يجب أن تصاغ أدوات إنتاج السياسة جنباً إلى جنب مع تطور أدوات الإنتاج الاقتصادي؟ وأخيراً كيف تستخدم الهوية في صناعة الحاضر والمستقبل وكيف يستفاد من الموروث الثقافي والمنظومات المعرفية والاجتماعية لتحقيق الحياة العصرية والحديثة؟.

كثرة الكلام عن الجانب الأول وقلته في الجانب الثاني يفسر أصول الخلل في الفكر العربي المعاصر الذي اعتمد على الترجمة والاقتباس والنقل والتوفيق بين المتناقضات وتأخر في اكتشاف منظومته المعرفية وإعادة إنتاجها في سياق التقاط لحظات التقدم ومعرفة أسبابها وعواملها.

لنتصور ماذا يحصل في بلجيكا مثلاً إذا قررت الحكومة في أسبوع واحد تعليق الدستور واعتماد الشريعة الإسلامية كقانون وحيد للمجتمع. لنتصور مثلاً ماذا يحصل لبريطانيا إذا قررت الحكومة فجأة إلغاء الحروف اللاتينية واعتماد الأبجدية العربية أساساً لكتابة اللغة الإنجليزية. لنتصور مثلاً ماذا يحصل للولايات المتحدة إذا قررت إدارة واشنطن إلغاء الأنظمة الليبرالية ومصادرة الدولة للتجارة الداخلية والخارجية وإشرافها العام على القطاعات الاقتصادية والمالية وإعادة توزيع الثروة وفق المنظومات الاشتراكية.

لسنا بحاجة إلى القول إن هناك كوارث اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وإنسانية ستحصل في بلجيكا وبريطانيا وأميركا، وربما تؤدي إلى ثورات وانتفاضات ستلعب دورها في إضعاف المجتمعات وتفككها وتمزقها، وستنعزل الدولة في أضيق حلقاتها وستضطر إلى تعويض ضعفها باستخدام الإرهاب والاستبداد لإعادة توحيد الجماعات وضبطها وهو أمر سيدفع نحو المزيد من الدمار الداخلي والحروب الأهلية الدائمة، وأخيراً انهيار التجربة وسقوط دولة النخبة المستبدة وتراجع الدولة وعودتها نحو المساومة ومصالحة الواقع وإعادة تأسيس العلاقات مع المجتمع من جديد بشكل يحقق الانسجام بين الدولة (كنظام سياسي ودستور ومنظومة علاقات) مع المجتمع كثقافة وهوية ودين واجتماع وتاريخ. فالدولة إذاً لابد أن تكون نتاج الجماعة، والمجتمع هو الذي يحدد هيكل الدولة وهويتها الثقافية والحضارية، وأحياناً تلعب العلاقات التقليدية دور القيادة في تحقيق التقدم والتحول.

يمكن القول إن الأمثلة المذكورة لن تحصل وهي أشبه بفرضيات خرافية لكن يمكن الاستفادة منها لفهم ماذا حصل في المنطقة العربية - الإسلامية عندما أقدمت النخبة على الانقلاب على الدولة (السلطان والسلطنة) تمهيداً للانقلاب على المجتمع ومحاولة تكوين شخصية تاريخية تنسجم مع تصورات النخبة ومتصادمة مع ثقافات الناس وهوياتهم.

الخرافة التي افترضنا أنها لا تحصل ولن تحصل في بلجيكا وبريطانيا والولايات المتحدة حصلت فعلاً في تركيا الأتاتوركية، واستمدت النخبة العربية إلى حد كبير ذاك النموذج الانقلابي الاستبدادي لتعميمه وفرضه على الجماعات الأهلية باسم التقدم والحداثة والمعاصرة، فالخرافي في أوروبا هو واقعي في المنطقة العربية وما لا يمكن تصور حصوله في بلاد الغرب حصل في بلاد الشرق وانتهينا إلى ما انتهينا إليه.

لسنا هنا في صدد مراجعة التاريخ وإعادة قراءة حوادثه لكن الخلاصة تؤكد أن النتائج الكارثية هي نتاج الانقلابات الفوقية على المجتمع ومصادرة حركة آلياته المتوارثة تقليدياً.

قيل الكثير عن أن الديمقراطية أوروبية المنشأ ومركزية النشوء وقيل أيضاً إنها عالمية المنشأ وتعددية النشوء. وبغض النظر عن صحة الكلام عن أوروبية الديمقراطية أو إسلامية الديمقراطية أو كونفوشيتها أو بوذيتها فإن الأساس هو تاريخيتها الزمانية والمكانية ودور الجماعات الأهلية المعنية بآلياتها في ربط حركتها العمياء بإرادة المجتمع وتكوينه الثقافي وهويته والعناصر التي يتركب منها. فما يصح في بلجيكا أو سويسرا أو النمسا ليس بالضرورة يصح في المنطقة العربية والعكس صحيح. وما هو صالح في الشرق الأدنى ليس بالضرورة صالحاً لفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. فالدستور والديمقراطية والبرلمانية هي أدوات مرنة وغير محددة في أطر قانونية ثابتة ولا يمكن سحبها في تركيبها الكلي على مختلف الشعوب والحضارات والثقافات وذلك لسببين:

الأول، أن كل دستور يمثل في النهاية الحد المشترك لتطور جماعة من الجماعات، وبالتالي لا يمكن استيراده وتصديره فهو ليس سلعة بضاعة كالسيارة أو جهاز الهاتف. الثاني، أن كل دستور قابل للتعديل بما ينسجم مع خصوصية الجماعات الأهلية وأسلوب حياتها وطريقة تفكيرها ومنظومة علاقاتها وأدواتها التقليدية المتوارثة.

نصل هنا إلى منطق التسوية أو التصالح الذي اعتمده أربكان في تركيا واقترح راشد الغنوشي اعتماده في تونس. والدافع على نشوء المنطق المذكور هو أساساً دافع تاريخي أساسه الحرص على عدم دفع المجتمع والدولة نحو المزيد من التفكك والانهيار وأيضاً

محاولة الاستفادة من أخطاء التجارب والكوارث. فالحرية تتطلب المناخ السياسي المعتدل الذي يساعد على اكتشاف قوانين المصالحة من خلال التقاط خصوصية المرحلة الانتقالية التي تمر بها المنطقة وهي فترة تجمع ما بين الجديد والحديث والتقليدي والمعاصر والموروث.

بعد مرور أكثر من 80 سنة على الانقلاب الأتاتوركي لا يمكن الرد على ذاك الانقضاض الوحشي على هوية الجماعات وثقافتها بانقلاب نخبوي مضاد كما حاول حسن الترابي في السودان من خلال وضعه لتصورات دستورية معاصرة يعتقد أنها ستساهم لاحقاً في صنع شخصية تاريخية حديثة للمجتمع الإسلامي. فالدستور يصاغ ولا يترجم، كذلك هو نتاج اتفاق توافقي ولا يفرض بالقوة من طريق الاستيلاء على السلطة.

بما أن الانقلاب الإسلامي على الانقلاب النخبوي لن يؤدي إلى تعديل التاريخ ولا تعديل التعديل بل سيؤدي إلى كسر الجماعات إرادياً ومحاولة دمجها بالقوة في سياق زمني مضاد للفترة السابقة التي امتدت على عقود القرن العشرين وبالتالي ستعود المنطقة من جديد إلى حرب عصابات سياسية بين الدولة وبعض اتجاهات المجتمع الإسلامية. فالحل الواقعي هو تحقيق التسوية (عقد سياسي) بين المؤسسات المدنية (الدولة) والهيئات الأهلية لإعادة تركيب هيكلية تنظيمية تنسق المصالح وتقيم توازنها في إطار سلمي. وإذا نجح الأمر يصبح الخلاف على تسمية ذاك الإطار من الأمور الثانوية. فالاتفاق على الاسم (ديمقراطي، شوري، برلماني، دستوري) ليس الجوهر بل هو الشكل الذي يتم من خلاله حل أزمة التمثيل السياسي ومعالجة مسألة السلطة وأسلوب الحكم.

نحو تسوية تاريخية

أوصل الاستبداد الدولة العربية المعاصرة (الدول العربية) إلى لعب دور المعرقل للتحولات بعد أن افترضت النخبة الانقلابية الايديولوجية والعسكرية أنها تقود التقدم، ووصلت الآن إلى نهاياتها التاريخية وفقدت وظائفها وأحياناً مبرر وجودها ولم يعد أمامها من حل سوى التسوية والتوصل إلى صيغة توافقية وتصالحية مع الجماعات السياسية. وبدلاً من أن تستوعب النخب العربية دروس الماضي أخذ بعضها يمعن في الكارثة ويدفع التناقضات إلى نهاية مأسوية كالانقلاب على الانتخابات في الجزائر واحتكار السلطة في تونس واللجوء إلى قوانين التفافية في مصر لتعطيل المؤسسات المدنية والمنظمات الأهلية وتشديد قبضة الدولة على حركة المجتمع. بعض النخب أخذ يتجه نحو المزيد من النهج

الانقلابي ليس على المجتمع فقط بل على الدولة أيضاً، وهذا قد يؤدي إلى تكوين مجتمع مغلق يحيط به سور الاستبداد وستكون نتائجه كارثة على الجماعات الأهلية، إذ يرجح أن تندفع نحو المزيد من التمسك بحلقاتها الضيقة التي ستساهم في زرع بذور التفرقة في هيكلية الدولة وهيئاتها المدنية، الأمر الذي سيسرع في تفككها بما يتوافق مع تفكك المجتمع الأهلي وتتوزع على هوياته وثقافته المتنوعة. فالدولة (النخبة) في بعض البلدان العربية لم تعد تلعب دور القيادة للتطور السياسي، بل أخذت تنقلب على فرضية تأسيسها الأول لتلعب دور المعرقل وأحياناً المعطل للحياة السياسية والنيابية والنقابية والثقافية، بقصد تطويل فترة سيطرتها على السلطة، وهو أمر قد يقود إلى كارثة أكبر وهي اختفاء تلك الدول من خريطة الجغرافيا السياسية ونهوض دول بديلة منها قد تكون بأحجام صغيرة أو كبيرة (العراق نموذجاً).

تتطلب المرحلة الانتقالية مشروعات إنقاذية تتجاوز مفهوم الإصلاحات ولا يكفي هنا إلقاء المسئولية على مؤامرات خارجية وتبرير الكوارث باتهام الآخر بارتكاب الأخطاء، فالمسألة تتطلب المزيد من الوعي التاريخي الذي يعيد تركيب السياسة بما يتناسب مع مستوى تطور المجتمع وحاجاته وبما يتجانس مع ثقافاته وهويته الحضارية. والمسئولية هنا مشتركة بين الدولة والجماعات السياسية التي يفترض أنها تمتلك الوعي الذي يتجاوز الحدود المذهبية والطائفية الضيقة وتقرأ التحولات بمنظار تاريخي واستراتيجي.

حتى تصل التسوية إلى ذاك المستوى الواعي للأزمة في وقت تمر المنطقة في مرحلة انتقالية شديدة التعقيد والتركيب لابد من إعادة التصحيح بتصحيح الفهم لتلك العلاقة بين الدولة والناس وفهم السلطة لطبيعة دورها ووظائفها الاجتماعية وكذلك فهم الجماعات السياسية لموضوعة الدولة والتقاط أهمية السلطة العادلة في التخطيط للتقدم وقيادة التحول. فالتطور يحتاج إلى منظومات معرفية يعاد تأسيس أدواتها من خلال الهوية الثقافية لتاريخ الجماعات. ولا شك ستساعد تلك المنظومات في لعب دورها على تصحيح الخلل.

تصحيح الفهم يبدأ من معالجة الخلل العام، أما تلك التصرفات السلبية الصغيرة التي تبرز في السلوكيات الاجتماعية والسياسية فيمكن تصحيحها من خلال تشجيع إعادة حركة بناء المنظومات التقليدية والمراكز الثقافية وتعزيز المؤسسات الأهلية وتطوير منظمات «المجتمع المدني» كما يقال في الايديولوجيات المعاصرة. فدعم الهيئات الخيرية ودور الحضانة والتعليم والتربية والنقابات والجمعيات والأندية والاتحادات ورعاية

منظمات الإغاثة والطبابة ومساعدة الأسر المحتاجة وتقديم المعونات الإنسانية وإنشاء المشروعات الخيرية وغيرها من المسائل الضرورية كلها عوامل تخفف الضغط وتنمي المشاعر المشتركة في سياق أهلي - مدني متوازن مع التنمية العامة التي تقوم بها الدولة على مستوى المجتمع كله. فالأعمال الصغيرة إذا تراكمت تؤدي إلى نوع من الوعي المتقدم للعلاقات وتعطي بعض المعنى لدور الفرد في البناء، وتسقط بالتالي تلك التصورات الخاطئة التي تنشأ عن تصرفات سلوكية ناجمة أصلاً عن تبطل المجتمع وعدم اشتراكه أو مشاركته في لعب دور أهلي - مدني ولو صغير في عملية التنمية الكبيرة.

تتطلب سياسة إعادة الحياة إلى المجتمع تأسيس أدوات تعيد له الحيوية ليقوم بالتحرك بالاتجاه الصحيح، وهذا لا يتم إلا باتخاذ القوى السياسة خطوات جذرية نحو التصالح مع الدولة ومستجدات الواقع.

حركة الإخوان المسلمين مثلاً مرت قبل أن تبلور مفهومها للديمقراطية في محطات زمنية لعبت دورها في إنضاج الفكرة وإخراجها بصيغة نهائية في منتصف التسعينات. سابقاً لم تكن «النظرية» واضحة وإذا وجدت كانت تشكل هماً ثانوياً مثلها مثل الحركات السياسية العربية المعاصرة (العلمانية والقومية واليسارية) التي تأسست في مطلع القرن الماضي.

ركزت الحركة الإخوانية في بداياتها التأسيسية على مفاهيم الأمة والجماعة والدولة وشكل النظام والعلاقات العربية والإسلامية والنظرة إلى القضايا الدولية وغيرها من المسائل المتعلقة بفلسطين والهوية والتاريخ والثقافة والايديولوجيات الأوروبية. وتركيز الاهتمام على المسائل الكبرى لم يمنع حركة الإخوان من التفكير بالمسائل الدستورية والتشريعية والقضائية والتربوية ودور الدولة في المجتمع ووظيفة الشرع كإطار ينظم علاقات البشر ويقنن الأنظمة التي يتم التعامل بها على مستوى الاقتصاد والتجارة والمال.

لاشك في أن عدم وضوح هوية الإخوان في بداية التأسيس لعب دوره في تأخير حسم الكثير من المسائل المتعلقة بمهمات الحركة وأولويات برنامجها، وهو أمر واضح في رد مؤسسها الإمام حسن البنا على أسئلة تتعلق بهيئة الإخوان التنظيمية، فأجاب بأن الإخوان «دعوة، وجمعية خيرية، ومؤسسة اجتماعية، وحزب سياسي». وأدى عدم وضوح هوية الحركة السياسية إلى تعطيل الكثير من أنشطتها التي تراوحت بين العمل الاجتماعي والدعوة إلى الدين والقيام بمهمات خيرية والتصرف كحزب سياسي منظم وأحياناً كهيئة

تحاول الوصول إلى بعض مقاعد البرلمان لإيصال صوت دعوتها ولم تطمح في الوصول إلى السلطة. لذلك حسمت الحركة موقفها باكراً من مسألة خوض الانتخابات وترشيح الأعضاء للبرلمان والاحتكام إلى صندوق الاقتراع لاختيار العناصر الصالحة التي يجد فيها الشارع الفئة الجديدة القادرة على خدمة الأمة، لكنها تأخرت في حسم موقفها من الديمقراطية. فالبرلمانية وسيلة من وسائل التمثيل الشعبي القائم على الاختيار الحر لأعضاء المجلس النيابي بينما تعتمد الديمقراطية على منهج عمل وممارسة تراهن على آلية غير واعية لإعادة تشكيل المجتمع وتحديد الموقف من الآخر المختلف، وتفترض القبول باللعبة السلمية لتداول السلطة وحق الأقلية في التعبير عن نفسها سياسياً.

على رغم الفارق بين المسألتين شكلت خطوة القبول بالبرلمانية بداية سياسية للإخوان أدت لاحقاً إلى قبول الحركة بالديمقراطية وشروطها التنظيمية التي تتطلب الحد الأدنى من البرنامج التسووي وعقلية المساومة وما تقتضيه من تحالفات مع الخصوم السياسيين أو الائتلاف مع قوى لا تتفق ايديولوجياً مع خط حركة الإخوان وطموحاتها. وساهمت الملاحقات والاعتقالات والضربات العنيفة التي تلقتها الحركة منذ تأسيسها في تأخير الكثير من المسائل، إذ كانت القيادات تنصرف إلى حماية نفسها بدلاً من إنضاج أفكارها المتعلقة بقضايا المواطن وحقوقه السياسية وخصوصاً مسألة التعددية.

إلى ذلك ساهمت الظروف الدولية والإقليمية وأنماط الأنظمة العربية (النخبوية الانقلابية) التي لا تقبل بالمعارضة في تعطيل فرص نمو الفكرة، فانعدام وجود المجتمع السياسي عطل إلى حد كبير نضج فكر سياسي يتطور سلمياً وبهدوء كما يحصل في المجتمعات الأوروبية. فالديمقراطية لا تنمو في مجتمعات غير سياسية ترفض الأنظمة فيها حرية الحركة للخصم وحقه في التفكير ولا تكترث بالرأي العام ودوره في صوغ القرارات الرسمية.

على الدولة الحديثة (النخب الحاكمة في الدول العربية) استيعاب الأزمة المركبة وفهم أهمية دور المعارضة السياسية في المشاركة بحلها كما يحصل في تركيا. فالمعارضة في النهاية ليست عدوة للدولة بل هي شريك في الحياة العامة وتقرير مصير المجتمع، وما يصيب المجموع يصيبها وهذا ما حاول حزب النهضة التونسي توضيحه من خلال تطوير مفهومه لفكرة الديمقراطية وربطها بالهوية الثقافية والتنمية الاجتماعية وكذلك تطوير فهمه لموضوع حكم الأكثرية. فالقول إن الديمقراطية ليست حكم الأكثرية أو الغالبية السياسية فقط بل هي حق الأقلية السياسية أو الدينية في المشاركة في صنع القرار السياسي

أيضاً هو خطوة صحيحة في الاتجاه التصالحي لطمأنة الدولة والقوى المعارضة الأخرى وعدم تخويفها بالأكثرية السياسية والغالبية العددية.

ربما فكرة الديمقراطية التوافقية التي تقوم على مبدأ التراضي (العقد) السياسي في سياق تأسيس صيغة برلمانية - دستورية تضمن لكل الفعاليات والجماعات حقها في التمثيل عن طريق تعديل خصائص الاقتراع وتطوير أشكاله لاستيعاب الخلافات واحتواء الاختلافات الدينية والمذهبية والأقوامية والجهوية حتى القبائلية، تشكل خطوة مرنة ومتقدمة تلبي طموحات الغالبية من دون أن تغبن حقوق الأقليات السياسية والعقائدية وتخيفهم. لابد من إعطاء الضمانات ودفع العلاقات نحو الطمأنة المتبادلة، إلا أن التسوية أو المصالحة بحاجة إلى فريقين لا فريق واحد، والتراضي هو توفيق بين سياستين، وهذه مشكلة الدولة (النخبة) وليست مشكلة المجتمع (الأهل).

نحو عقد سياسي

فرض البحث في موقف الإسلاميين من مسألة الديمقراطية ومأزق الأحزاب الإسلامية في مجال الممارسة السياسية التوقف أمام موقف السلطات العربية من المسألة ذاتها وأسلوب إدارة الحكومات للصراع السياسي، لذلك كان لابدّ من قراءة مفهوم الديمقراطية على المستويين الدولة والمجتمع، وفي إطارين نظري وواقعي، وتحديد الفترة الزمنية بين الثمانينيات والتسعينيات حتى لا يخرج الموضوع عن سياقه العام.

مع ذلك لابدّ من الاعتذار عن نقطتين: الأولى، التطويل، وهو شر لابدّ منه لقراءة المشكلة من جوانبها المختلفة. والثانية، التقصير إذ اقتضى الأمر إهمال الكثير من القضايا واختصار الكثير من التنظيمات (حزب الله في لبنان مثلاً) والدول العربية ليتم التركيز على نقاط التماس الساخنة.

بشأن تعريف مفهوم الديمقراطية تبين أنّ هناك سلسلة وجهات نظر عن المسألة، وهو أمر أوقع الإسلاميين أنفسهم في تعريفات مختلفة للمفهوم، فهناك مَنْ يأخذ به ويرفض استخدام المصطلح، وهناك مَنْ يأخذ بالمصطلح والمفهوم معاً، وهناك مَنْ يرفض المفهوم والمصطلح معاً. فالبلبلة في وسط الإسلاميين نتجت أصلاً عن البلبلة في المفهوم نفسه إذ تختلف المدارس الغربية (الأوروبية) بدورها على تقييم مشترك للمسألة الديمقراطية فهناك مَنْ يعزلها عن التاريخ والجغرافيا والثقافة والاجتماع وهناك مَنْ يربطها بكلّ

تلك القضايا، وهناك مَنْ يعتبرها أوروبية الأصل ومن الصعب تعميمها على مجتمعات غير أوروبية، وهناك مَنْ يعتبرها عالمية المنشأ وإنْ اختلفت درجات نموها وتطورها بين منطقة وأخرى، وبالتالي يمكن تعميمها إذا جرى تطويعها أو تكييفها أو تأصيلها مع ظروف المجتمعات ومستوى تطورها الاقتصادي والسياسي.

إلى جانب الاختلاف على مضمون التعريف النظري وتاريخيته هناك خلافات على تحديد شكل الديمقراطية. فهناك مَنْ يرى أنها مجرد آليات لا واعية يمكن سحب نظامها العام على مختلف المجتمعات من دون اعتبار لخصائصها الثقافية، وهناك مَنْ يرى أنّ آلياتها واعية ولا يمكن سحبها إلاّ بتوافر الوعي والثقافة المتسامحة والإرادة المشتركة الحرة للجماعات السياسية.

إلى الاختلاف على المضمون والشكل هناك خلافات على تقييم الديمقراطية كتجربة تاريخية. فهناك مناطق نجح النموذج فيها وهناك مناطق أخفق فيها النموذج بسبب اختلاف بنية الجماعات السياسية. ويلاحظ أنّ المجتمعات المتجانسة (قاعدة الدولة الاجتماعية) أسهل عليها تطبيق الديمقراطية العددية (حكم الكثرة) بينما تواجه الديمقراطية العددية (الأكثرية والأقلية) صعوبات في المجتمعات المتعددة قومياً ودينياً ومذهبياً وطائفياً الأمر الذي يفرض إعادة قراءة المسألة في تجارب المجتمعات غير المتجانسة (لبنان والعراق مثلاً).

بعد عرض وجهات النظر في تعريف الديمقراطية وتحديد شروطها كان لابدّ من مناقشة ما يسمّى بإعادة تعريف الديمقراطية، وينحاز البحث إلى ثلاث نقاط: أنها تتمتع بآليات غير واعية، أنها ليست أوروبية المنشأ، أنها تختلف بين مجتمع وآخر في تجربة التطبيق، وقبل أنْ يتوقف النقاش بشأن هذه المسألة تم تثمين دور التيار الداعي إلى إعادة التعريف، مع تأكيد ضرورة تجاوز حدود التعريف إلى إعادة إنتاج فكرة الديمقراطية على مستويين: المعرفة (تأصيل المفهوم) والتاريخ (ربط الفكرة بالتطور الاجتماعي وتراث المنطقة).

بعد هذا تمت قراءة مواقف الإسلاميين والتمييز بين طروحات المفكر الإسلامي والتنظيم الإسلامي، كذلك تمييز طروحات الإسلاميين وفرزها إلى ثلاث مدارس. الأولى ترفضها شكلاً ومضموناً، والثانية تقبلها شكلاً ومضموناً، والثالثة تقبلها شكلاً وترفضها مضموناً.

إلى ذلك بالإمكان ملاحظة ما يشبه الإجماع بين الإسلاميين على قبول أفكار التسامح

والتعدد والاختلاف شرط ألا تتجاوز المسألة حدودها وتعتدي على حرية المعتقد الشخصي للمسلم وحقه في ممارسة شعائره الدينية.

إن أساس الخلط القائم عند الإسلاميين الذين يرفضون الديمقراطية كمفهوم وآلية يعود إلى عاملين: الأوّل، الخلط بين الحكم لله وبين الحكم بما أنزله الله، وهو أمر يؤدّي إلى التباس بين الأحكام العامّة وبين الهيئة (البشر) التي تريد تنفيذها. الثاني، الأصول الاجتماعية والثقافية والتربوية لجيل الإسلاميين الجدد، وهو جيل في معظمه من نتاج التحديث وأصوله حديثة بينما سياسته ردة فعل على الحداثة، وهو يختلف من ناحية تكوينه الأيديولوجي والزمني عن الرعيل الأوّل من الإسلاميين العرب.

بسبب الخلط النظري والأصول الاجتماعية والتكوين الأيديولوجي كان لابدّ من قراءة الاختلاف بين الرعيل الأوّل والثاني من الإسلاميين إذ تباينت وجهات النظر وتعددت وتفرعت وتنوعت بحسب اختلاف البيئات المكانية والزمانية وظروف كل دولة عربية، الأمر الذي زاد من صعوبة ملاحقة أفكار التشتت النظري بين الكثير من التنظيمات الإسلامية وإعادة حصرها في دائرة واحدة.

يؤكد الاختلاف المذكور مسألتين. الأولى، أنّ المنظمات الإسلامية منظمات سياسية قبل أنْ تكون دينية. الثانية، أنّ مشكلاتها الخاصة يمكن بلورتها وتنضيجها لو توافرت الظروف السياسية والمناخات الديمقراطية.

لا شك في أنّ الدول العربية (النخب الحاكمة) تتحمل مسؤلية إقفال أبواب التطوّر السياسي في المنطقة العربية، فالنخبة (السلطة) تحوّلت من طرف يقود التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية إلى هيئة مستبدة تعرقل التطور الاجتماعي وتحد من نمو المجتمع السياسي الأمر الذي سيعرض المجتمعات العربية لاحقاً إلى مزيد من الانكفاء إلى الحلقات الصغرى من الهويات الثقافية الضيّقة كذلك سيعرض الدولة نفسها إلى الحصار والتفكك السياسي.

لإثبات وجهة النظر المذكورة تمّ تقديم نماذج سياسية عربية متفجّرة بدأت منذ عقدين من الزمن (النصف الثاني من الثمانينات والنصف الأوّل من التسعينات) وهي: مصر، السودان، الجزائر، تونس والسلطة (الحكم الذاتي) في بعض فلسطين. فمن خلال قراءة النماذج المذكورة هناك ما يشبه التجانس بين السلطات العربية حتى لو اختلف خطابها الأيديولوجي والسياسي أوتباينت في مستوى تطورها وتجربتها الزمنية ومستوى العلاقات

بين الدولة والمجتمع. وأدى انزلاق النخب الحاكمة من إدارة الدولة إلى المواجهة المباشرة مع بعض الأطراف الإسلامية إلى إضعاف دور السلطة القيادي ودفعها إلى قوّة معرقلة للتقدم الاجتماعي والتوحيد السياسي.

إنّ تعدد وجهات نظر المنظمات والهيئات الإسلامية واختلاف مواقفها من مسألة الديمقراطية ودور السلطة (النخبة) في تعطيل المجتمع السياسي ومنع تبلور الاجتهادات في مناخات سلمية اهتز أخيراً بعد مصافحة العلمانيين والإسلاميين في تركيا. فالنموذج الأتاتوركي كان سابقاً قدوة للنخب العربية العسكرية والحزبية الانقلابية وانتهى أخيراً إلى الانصياع للأمر التاريخي والقبول بصيغة ائتلافية تنتج ما يشبه التوافق والتراضي بين عناصر المجتمع وتكويناته.

انطلاقاً من التجربة التساكنية التي آلت إليها تركيا لابدّ من الاستفادة والدعوة إلى ما يشبه التسوية التاريخية لإنقاذ ما يمكن إنقاذه حتى لا تندفع الدول العربية في مغامراتها العسكرية إلى حدودها القصوى، وينعزل المجتمع ثقافياً ويرتد إلى حلقاته الضيّقة الأمر الذي سيزيد من شدة الانغلاق والممانعة. تستند الدعوة لعقد التسوية التاريخية إلى مسألتين: الأولى أنّ التحديث القسري الفوقي أدّى إلى إنتاج شكلين اجتماعيين الأوّل حديث وتغريبي والثاني قديم وتقليدي. والثانية أنّ الانقلاب (التقليدي) على الانقلاب السابق (التحديثي) غير مجدٍ وسيؤدي إلى زعزعة المجتمعات وربما السقوط مجدداً في الحروب الأهلية والتفكك الشامل.

المطالبة بإنتاج صيغة توافقية (عقد سياسي) لابدّ أن تقوم على التراضي بين الفريقين شرط أن توفرالدولة المناخ السياسي الحر وحرية الأفكار والمعتقدات لإنضاج فكرة التسوية مقابل أنّ تقبل القوى الإسلامية بحرية المختلف وعدم تخويف الأقليات السياسية والأيديولوجية بالأكثرية العددية. وحتى ينهض ما يشبه الوعي التاريخي المركب لابدّ من إفساح السلطة للناس دور المشاركة في التنمية والبناء وإطلاق الحياة السياسية ليلعب المجتمع دوره في بناء الدول التي لاتزال غريبة عنه، فالدولة تستطيع أنّ تلعب دور التوحيد السياسي إذا شاركت المجتمع في عمليات التنمية والتحديث.

إنّ الديمقراطية في النهاية لا تتطوّر في دولة ديكتاتورية مستبدة لذلك لابدّ من ديمقراطية توافقية (لا عددية أو حكم الكثرة فقط) تقوم على التراضي والتساكن وتحترم الأكثرية الأقلية السياسية وغير السياسية وتشاركها في أخذ القرار المشترك حتى

لو كانت في المعارضة، وهذا لاشك يتطلب المزيد من الوعي المركّب وهو مطلب مثالي، لكنه في النهاية فيه جوانب واقعية يمكن انتزاعها من الجهتين الدولة والمجتمع. وأساس واقعية الطرح حاجة النخبة للمجتمع لحماية مواقعها ودورها وحاجة المجتمع إلى الدولة لتوفير الحريات التي تطلق العقل من الأسر وتدفعه إلى المزيد من التفكير والاجتهاد.

افترضت النظريات الحديثة أنّ النموذج الأوروبي سينجح بسرعة في التغلّب على النماذج غير الأوروبية من خلال سياسة إلحاق الأطراف (العالم) بالمركز (أوروبا). ولكن ما حصل أنّ النموذج الأوروبي فشل في «مهمته التاريخية» ولم تؤد محاولاته لاجتثاث المجتمعات العريقة تاريخياً، التي سبقت نشوء العلاقات الرأسمالية، أو ما يسمى بنهضة أوروبا، إلا إلى مزيد من الانهيار الذي عبّر عن نفسه بمزيد من الانقسام والتفكك في هذه المجتمعات القديمة. وبدلاً من «الوحدة» قامت «الثنائية». فنشأ إلى جوار «المجتمع القديم» المتأصل في جذوره الدينية والتاريخية والثقافية وسلوكه الاجتماعي (علاقات، عادات وتقاليد) ما عرف بـ «المجتمع الحديث» المرتبط بالنموذج الأوروبي.

في إطار هذا الانقسام يمكن تفسير الكثير من تعقيدات الصراع القائم في منطقتنا الإسلامية - العربية، كما نستطيع من خلاله فهم وتركيب هذا الصراع وتراتبه (جواني وبراني. شرق وغرب. أسلام ومسيحية. سيطرة وتمرد. تبعية واستقلال. تحديث وتقليد. غني وفقير. استعمار وثورات. أحزاب وعصبيات). أمام هذه الثنائيات المتداولة لابدّ من عقلية تسووية تلبي حاجات الأمر التاريخي الذي يتمثل في إعادة إنتاج نموذج خاص يعتمد معادلة العقد السياسي (التساكن والمصالحة) بين الدولة والمجتمع.

المصادر كما وردت تباعاً

1. الشيخ محمد رشيد رضا، مجلة "المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بمصر" العدد الثاني، نوفمبر/ تشرين الثاني 1924.
2. رضوان السيد، دراسة "التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر".
3. عبدالله فهد النفيسي، دراسة "تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية"، مجلة "العلوم الاجتماعية" صيف 1995.
4. رضوان السيد، دراسة "حركات الإسلام السياسي والمستقبل".
5. مجلة "شؤون الأوسط"، العدد الثالث، ربيع/ صيف 1993، ص 73 – 75.
6. برنارد لويس، مجلة "قراءات سياسية"، السنة الثالثة، العدد الثاني، ربيع 1993.
7. الصادق المهدي، "تحديات التسعينات"، شركة النيل للصحافة والنشر، القاهرة 1990.
8. علي خليفة الكواري، مجلة "المستقبل العربي" العدد 168، فبراير/ شباط 1993.
9. جورج طرابيشي وإيليا حريق، مجلة "أبواب" العدد 9.
10. محمد فريد حجاب، مجلة "المستقبل العربي" العدد 164، العام 1992.
11. قصي صالح درويش، "حوارات مع راشد الغنوشي"، خليل ميديا سرفس، لندن، 1992.
12. فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993.
13. هاني حوراني، مجلة "قراءات سياسية" السنة الرابعة، العدد الثاني، ربيع 1994.
14. الشيخ يوسف القرضاوي، "فتاوى معاصرة".
15. راشد الغنوشي، مجلة "الإنسان"، باريس، العدد التاسع، السنة الثانية، ديسمبر/ كانون الأول 1992.
16. علي كريم سعيد، "أصول الضعف، دراسة في الميل العربي المشترك"، دمشق (دار النشر وتاريخ الطباعة غير محددتين).
17. محمد عبدالجبار، "المشروع الحضاري الإسلامي – حوار مع السيدمحمد حسين فضل الله"، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

18. هشام مبارك، "الإرهابيون قادمون"، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحافية، الطبعة الأولى، القاهرة 1995.
19. حسنين توفيق إبراهيم، مجلة "شؤون الأوسط" العدد 50، مارس / آذار 1996.
20. حسن الترابي، مجلة "الإنسان" العدد التاسع، 1992.
21. إبراهيم مدكور وعدنان الخطيب، "حقوق الإنسان في الإسلام" دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، 1992.
22. محمد طي، مجلة "العرفان" نوفمبر – ديسمبر 1994.
23. مجلة "الفجر" العدد 15، السنة الثانية، 1996، مركز الإعلام الإسلامي، الدنمارك.
24. "في العمل الإسلامي المعاصر – رؤية نقدية"، من منشورات "الكتلة الإسلامية في العراق" يوليو / تموز 1991.
25. محمد الطويل، "الإخوان في البرلمان"، المكتب المصري الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة، 1992.
26. "الديمقراطية في السودان" من منشورات حزب الأمة السوداني، مركز دراسات وأبحاث الأمة، أكتوبر / تشرين الأول 1990.
27. محمد حامد أبو النصر، صحيفة "الحياة" 4 سبتمبر / أيلول 1995.
28. "هذه دعوتنا"، لندن، أكتوبر 1995.
29. أمينة النقاش، صحيفة "الأهالي" 20 سبتمبر 1995.
30. برنارد لويس، مجلة "قراءات سياسية"، ربيع 1993.
31. حسن الترابي، "قضايا التجديد – نحو منهج أصولي"، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الطبعة الأولى، الخرطوم 1990.
32. حسن الترابي، "تجديد الفكر الإسلامي"، شركة مطبعة إيمان، الخرطوم 1980.
33. حسن الترابي، "المسلم بين الوجدان والسلطة"، دار الصحوة للنشر، لندن، تاريخ الطبعة غير محدد.
34. وثائق المؤتمر التأسيسي (خطاب الأمين العام، دستور الجبهة، والبيان الختامي)، من منشورات "الجبهة الإسلامية القومية" الخرطوم 1985.
35. التيجاني عبدالقادر حامد، مجلة "قراءات سياسية"، السنة الثانية، العدد الثالث، صيف 1992.

36. عبدالوهاب الأفندي، "الثورة والإصلاح السياسي في السودان"، إصدار منتدى ابن رشد، لندن 1995.

37. عبدالله جاب الله، محاضرة "الجزائر والخيار الديمقراطي"، لندن، 1 أبريل/ نيسان 1996.

38. كميل الطويل، "التقاليد والحداثة في فكر علي بلحاج"، دراسة جامعية، 1995.

39. محفوظ نحناح، "البرنامج البديل"، المؤسسة الجزائرية للطباعة 1995.

40. إبراهيم بن عمر، "رجل الحوار محفوظ نحناح"، الجزائر، 1995.

41. نشرة "الفجر"، العدد 16، 1996.

42. صحيفة "الحياة"، لندن، 28 يوليو 1996.

43. مذكرة الرئيس الجزائري، صحيفة "السلام" الجزائرية، 13 مايو/ أيار 1996.

44. مجلة "قراءات سياسية"، السنة الأولى، العدد الرابع، خريف 1991.

45. راشد الغنوشي، "حقوق الإنسان – حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989.

46. راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994.

47. "دروس الماضي وإشكالات الحاضر وتطلعات المستقبل"، من إصدار حزب النهضة التونسي، يونيو/ حزيران 1996.

48. خالد الحروب، "الفكر والممارسة السياسية عند حركة حماس"، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 1996.

49. الشيخ أحمد ياسين، صحيفة "النهار" المقدسية، 30 أبريل 1989.

50. محمود الزهار، صحيفة "الوطن" الغزية، 19 يناير/ كانون الثاني 1995.

51. هيلينا كوبان، صحيفة "الحياة" لندن 8 مارس 1995.

52. راجي الصوراني، صحيفة "الحياة"، 1 يوليو و16 فبراير 1995.

53. تقرير منظمة "حق" الفلسطينية، صحيفة "الحياة" 13 فبراير و12 مايو 1995.

54. تقرير منظمة "هيومن رايتس ووتش"، صحيفة "الحياة" 5 أبريل 1996.

55. إياد السراج، صحيفة "الحياة"، 9 ديسمبر 1995.

56. نشرة "الفجر"، السنة الثانية، العدد 13، 1996.

57. نشرة "الفجر، السنة الثانية، العدد 17، 1996.

58. برنارد لويس، "قراءة جديدة للشرق الأوسط" نقلاً عن مجلة "فورين افيرز"، مجلة "قراءات سياسية" السنة الثالثة، العدد الثاني، ربيع 1993.



* الكتاب مجموعة مقالات
نشرت تباعاً في صحيفة «الوسط» البحرينية